



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Rebeca Furtado de Melo

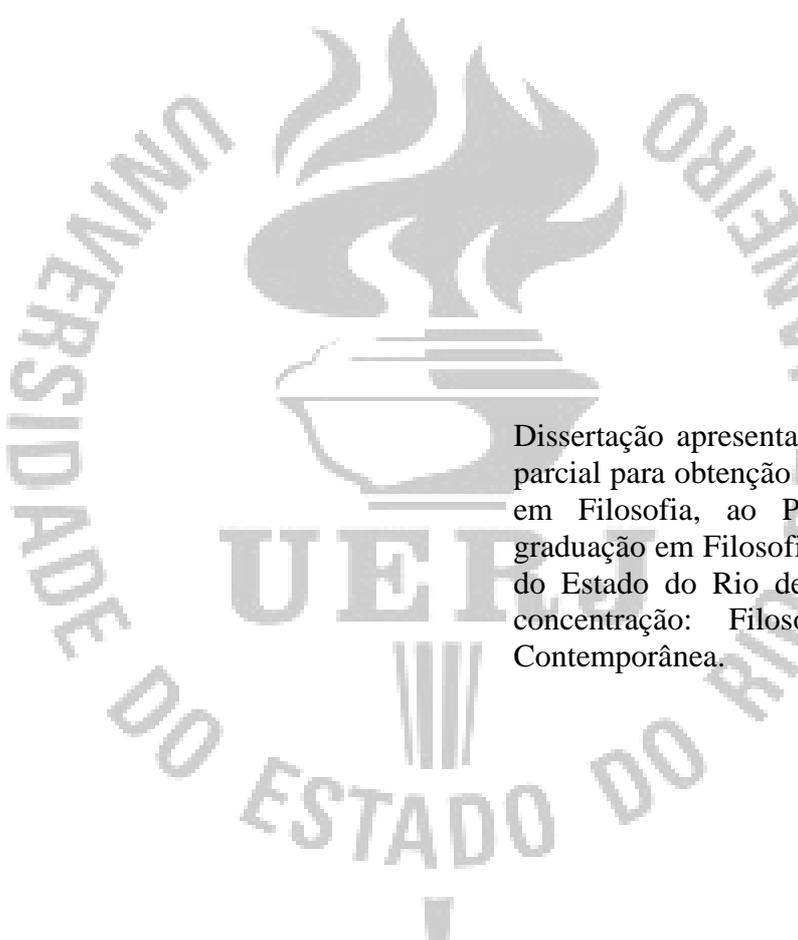
**Vida como vontade de poder:
perspectivismo, metafísica e niilismo no pensamento de Nietzsche**

Rio de Janeiro

2011

Rebeca Furtado de Melo

**Vida como Vontade de Poder:
perspectivismo, metafísica e niilismo no pensamento de Nietzsche**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, 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

2011

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

N677v Melo, Rebeca Furtado de
Vida como vontade de poder: perspectivismo, metafísica e
nilismo no pensamento de Nietzsche/ Rebeca Furtado de Melo.
– 2011.
155 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. Metafísica
- Teses. 3. Nilismo – Teses. I. Casa Nova, Marco Antonio dos
Santos. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

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

Assinatura

Data

Rebeca Furtado de Melo

**Vida como vontade de poder:
perspectivismo, metafísica e niilismo no pensamento de Nietzsche**

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

Aprovada em 23 de março de 2011.

Banca examinadora:

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

Prof. Dr. Marcos Gleizer
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof. Dr. Gilvan Fogel
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ

Rio de Janeiro

2011

AGRADECIMENTOS

À família pela casa e braços sempre abertos (sobretudo, meus pais: Dionísio A. e Célia Furtado de Melo, e queridos irmãos: Raquel, Rute e Dionísio Jr, que perto ou longe sempre estiveram presentes);

Aos colegas e amigos, meus interlocutores na filosofia e na vida, pelo apoio durante todo o percurso desse trabalho, desde as provas de ingresso até a defesa da dissertação e pelo carinho de sempre (em especial, André Bentes, Rodolfo da Silva, Marcelo Rangel, Myrian Moreira e Victor Pinheiro);

Ao meu querido Renan Cortez, por ter sido quem acompanhou mais de perto as dificuldades teóricas deste trabalho, sempre me fazendo repensar tudo de novo, ao confrontar-me com as fraquezas e incongruências de meus pensamentos quando eu finalmente pensava que havia encontrado boas formulações...

A Alexandre Cabral pela atenção e disponibilidade ao ler, comentar e me indicar referências bibliográficas para a redação da parte sobre o cristianismo;

A Prof. Dra. Rosa Maria Dias e aos colegas do grupo de estudo sobre Nietzsche (em especial, Tiago Barros e Sabina Vanderlei) pelas discussões, pelos estudos e pela oportunidade de estar mais próxima daqueles que, como eu, se dedicam a esse desafio, que é estudar e viver o pensamento nietzschiano e, além disso, pela alegria compartilhada ao participar do projeto de leituras sobre o *Zarathustra*;

Aos professores da banca examinadora, Prof. Dr. Marcos Gleizer e Prof. Dr. Gilvan Fogel, por aceitarem gentilmente o convite para participar da banca, pela atenção e tempo investido na leitura da dissertação e por todas as críticas e comentários da pré-defesa assim como, seguramente, pelos que virão na defesa, permitindo-me assim discutir os problemas filosóficos que tanto me interessam com interlocutores que muito respeito e admiro intelectualmente;

Ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em Filosofia e aos funcionários da UERJ que de diversas maneiras possibilitaram e colaboraram para a elaboração deste trabalho, seja pelo acolhimento deste projeto de pesquisa, pelos cursos, orientações diversas ou auxílios na resolução das exigências burocráticas (em especial, a Simone Ribeiro, Secretária do Programa, pela paciência em responder eficazmente todas minhas perguntas intermináveis sobre procedimentos acadêmicos e burocráticos);

À Ana Carolina Dantas por há tantos anos me salvar quando o assunto é inglês, pela dedicação nas aulas para a preparação para o ingresso no mestrado e por todas as demais vezes que me ajudou e corrigiu minhas redações ou traduções;

À Mônica Casanova pela paciência tão necessárias nas aulas de alemão;

An meiner deutschen Gastfamilien (Fredericke Müller, Gerhard Pernthaler und meine liebe Johanna): Ich bedanke euch für das Haus, wo wir viele unvergissbare Momente erlebt haben, die Sorge, womit ich die deutsche Lebensgefühl und Denkweise gelernt habe, und besonders die Geduld mit meinem Deutsch. Alles Liebe aus Brasilien!

A mis queridos argentinos, por la alegría de llamarlos amigos, por el afecto, el cuidado, por todas las charlas y la diversión y por estar siempre, siempre presentes cuando necesité de alguien en esa ciudad lejana. Hoy Buenos Aires (“Esta ciudad que yo creí mi pasado/ es mi porvenir, mi presente;”) también es mi hogar gracias a ustedes (Julián Del Guercio, Facundo Salomón, Pablo Bercovich, Guido Gentile, Fernando Duclos, Martín Burgener, Facundo Mecheti, Facundo Alvarez, Joaquin Rotman y, sobretudo, Juan Martín Hunicken por generosamente compartir su casa conmigo);

A Tomás y Lía Arechaga por acogerme afectuosamente, proporcionándome un hogar tranquilo para vivir, pensar y escribir este texto;

A la Prof. Dra. Mónica Cragolini por recibirme en la Universidad de Buenos Aires y, mismo en tan poco tiempo, haberme ayudado tanto, por su clases, por los comentarios de mi proyecto y sugerencias de bibliografía y, por el privilegio de haberla traducido al portugués;

Y, sobretudo, a mi amado porteño, Valentín Arechaga, por cambiarme radicalmente la vida, por todo el apoyo, la paciencia, el amor y los tes en las noches de estudios, los chocolates en los días de crisis y por leerme en el esfuerzo de construir juntos diálogos y pensamientos, por ayudarme a aprender cada día el castellano, por enamorarme por esa hermosa ciudad, ese maravilloso idioma y hacer que toda esta realización tenga otro significado;

A FAPERJ por acolher e viabilizar financeiramente esta pesquisa;

Em especial, agradeço ao mestre Prof. Dr. Marco Antônio Casanova, por desde o início ter convencido-me a tentar as provas de ingresso ao mestrado, por todo trabalho de orientação massiva desde o projeto, dicas de tradução, aulas, cursos, pelas teses incorporadas (e tantas vezes sem o reconhecido mérito em citações) e pelo trabalho incansável de leitura, correção e discussão, sempre me amparando paciente e dedicadamente nas questões do pensamento e procedimentos acadêmicos. A pessoa, certamente, mais importante para o início, andamento e conclusão deste estudo, que com admiração e orgulho, chamo orientador.

Me detuve, como es natural, en la frase: ‘Dejo a los varios porvenires (no a todos) mi jardín de senderos que se bifurcan’. Casi en el acto comprendí; el jardín de senderos que se bifurcan era la novela caótica; la frase varios porvenires (no a todos) me sugirió la imagen de la bifurcación en el tiempo, no en el espacio. La relectura general de la obra confirmó esa teoría. En todas las ficciones, cada vez que un hombre se enfrenta con diversas alternativas, opta por una y elimina las otras; en la del casi inextricable Ts’ui Pên, opta – simultáneamente – por todas. Crea, así, diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan. De ahí las contradicciones de la novela. [...] La explicación es obvia: El jardín de senderos que se bifurcan es una imagen incompleta, pero no falsa, del universo tal como lo concebía Ts’ui Pên. A diferencia de Newton y de Schopenhauer, su antepasado no creía en un tiempo uniforme, absoluto. Creía en infinitas series de tiempo, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos. Esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan o que secularmente se ignoran, abarca todas las posibilidades.

Jorge Luis Borges

RESUMO

MELO, Rebeca Furtado de. *Vida como vontade de poder: perspectivismo, metafísica e niilismo no pensamento de Nietzsche*. Rio de Janeiro. 2011. 155 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

A presente dissertação tem como objetivo principal descrever, em suas especificidades e abrangência, o conceito de vontade de poder no pensamento nietzschiano, mostrando como a metafísica, em sua essência moral, pode ser entendida a partir desse pensamento. A partir do diálogo nietzschiano com pensadores da tradição, pretende-se analisar o conceito de metafísica e como ele possibilita o momento histórico denominado “morte de Deus”, que desencadeia a experiência do niilismo. Ao descrever o desenvolvimento do pensamento Ocidental, o texto busca evidenciar porque Nietzsche pode denominar a história da metafísica como vontade de verdade. A partir daí, se reconstrói a relação fundamental existente entre as noções de verdade e conhecimento nas nuances de cada época do pensamento metafísico, mostrando como tal processo culmina, no pensamento nietzschiano, com o questionamento acerca do próprio valor da verdade. Por outro lado, a dissertação pretende mostrar como a “morte de Deus” e o niilismo possibilitam, de certa maneira, o surgimento da própria filosofia nietzschiana, defendendo que o perspectivismo e a vontade de poder são pensamentos possibilitados pelo próprio desenvolvimento histórico da metafísica.

Palavras-chave: Vontade de Poder. Metafísica. Niilismo. Perspectivismo.

ABSTRACT

This dissertation intends to describe, in its specificity, the concept of will to power in Nietzsche's thought, showing how the metaphysics can be understood from this thought. From the dialogue between Nietzsche and thinkers of the tradition, this study intends to analyze the concept of metaphysics and the historical moment called the "death of God", together with nihilism. In describing the development of Western thought, the text seeks to show why Nietzsche might call the history of metaphysics the will to truth. Therefrom, it reconstructs the fundamental relationship between the notions of truth and knowledge in the nuances of each season of the metaphysical thought, showing how this process culminates in Nietzsche's thought, with the questioning of the value of truth. The other hand, the dissertation aims to show how the "death of God" and nihilism make possible, in a sense, the emergence of Nietzsche's own philosophy, arguing that the will to power and perspectivism are thoughts made possible by the historical development of metaphysics.

Keywords: Will to power. Metaphysics. Nihilism. Perspectivism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 VONTADE DE VERDADE, METAFÍSICA E MORAL: O PRINCÍPIO CONSTITUTIVO DA HISTÓRIA DO OCIDENTE	16
1.1 Vontade de verdade e a essência moral da metafísica	17
1.2 Platão e a instauração da dicotomia metafísica: o mundo visível, o mundo inteligível e suas relações com o conhecimento	24
1.3 Leibniz e a carência ontológica constitutiva do mundo: o melhor dos mundos possíveis e a necessidade de razão suficiente	31
1.4 O cristianismo enquanto platonismo para o povo: o cristianismo como expressão popular da metafísica	38
1.5 O método científico e o rigor necessário para o conhecimento verdadeiro: ciência e vontade de verdade	46
2 COPERTENCIMENTO DA MORTE DE DEUS E DA VONTADE DE PODER: A RELAÇÃO ENTRE NIILISMO E PERSPECTIVISMO.....	58
2.1 História de um erro, a supressão radical do mundo verdadeiro e as conseqüências imediatas para o mundo aparente.....	58
2.2 O fenômeno histórico da morte de Deus e a instauração do niilismo.....	73
2.3 O fechamento do mundo e a vontade de poder: a conquista da plenitude ontológica no âmbito do vir-a-ser	84
2.4 Observações e advertências acerca da vontade de poder enquanto vontade de poder.....	105
3 VONTADE DE VERDADE COMO VONTADE DE PODER: A FORTE INTERPRETAÇÃO METAFÍSICA DO MUNDO	114
3.1 Verdade enquanto erro necessário: valor / condição da vida humana	115
3.2 Genealogia da moral: uma autêntica ‘fisiopsicologia’ ou para uma morfologia da vontade de poder	120
3.3 Vontade de poder como última configuração da vontade de verdade: o copertencimento histórico da supressão da metafísica e da filosofia nietzschiana.....	131
3.4 Esclarecimentos acerca da noção de crítica da história do ocidente em Nietzsche	135
4 CONCLUSÃO	142
REFERÊNCIAS	151

INTRODUÇÃO

Nosso interesse nesta pesquisa surge da suspeita de que a filosofia nietzschiana representa um paradigma importante para a filosofia contemporânea. Quer dizer, além da possibilidade de comentários, críticas ou apropriações, a filosofia nietzschiana, em especial, apresentaria temas e problemas que, de certa forma, reinscrevem ou deslocam os problemas clássicos da filosofia, impossibilitando que se permaneça “fazendo filosofia” da mesma maneira que anteriormente. Isso significa dizer que, por mais criticáveis que sejam as propostas filosóficas de Nietzsche, elas trazem à tona, de maneira essencial, o caráter problemático do fazer filosofia na contemporaneidade, seja pela crítica à necessidade de categorias suprassensíveis para fundamentar ontologias, seja pelo questionamento da primazia da razão e consciência no homem, ou ainda por colocar em evidência o caráter estritamente moral de certos pressupostos tradicionais.

Ao mesmo tempo, parece-nos que, de alguma maneira, o pensamento nietzschiano não só é paradigmático, por instaurar uma espécie de quebra na tradição, evidenciando a impossibilidade que se estabelece historicamente de seguir fazendo filosofia metafisicamente. Mas também é paradoxal, pois ainda que apresente críticas à tradição, permanece fundamentalmente atrelado a ela. Quer dizer, por mais que Nietzsche coloque em jogo a possibilidade da filosofia na contemporaneidade, seu pensamento permanece determinado por uma série de características consequentes do desdobramento da filosofia moderna, características essas que são consequências históricas da maneira como o pensamento ocidental se consolidou. Contudo, essa duplicidade do pensamento nietzschiano não nos parece dizer respeito a qualquer ‘falha’ inerente a tal filosofia, mas antes evidenciar, justamente, esse momento de transição que ele mesmo traz à tona, as dificuldades e possibilidades do pensamento no mundo contemporâneo.

Desta maneira, o que pretendemos com essa pesquisa é abordar a filosofia nietzschiana, de maneira que essa abordagem seja ao mesmo tempo o questionamento da própria possibilidade e limites do pensamento filosófico na contemporaneidade. Escolhemos como fio condutor da pesquisa o conceito de ‘vontade de poder’ (*Wille zur Macht*), pela sua abrangência e importância, na medida em que é o conceito nietzschiano que descreve o modo de acontecer da vida¹. A partir dessa abrangência, desejamos evidenciar seu caráter

¹ “A própria vida é vontade de poder” (*ABM*, § 13, p. 19).

paradigmático e paradoxal. Sobretudo, esperamos questionar como a total abrangência dessa descrição não significa, necessariamente, o comprometimento com um pensamento metafísico. Pelo menos, não tal como Nietzsche define metafísica.

Primeiramente, portanto, trataremos dessa definição nietzschiana de metafísica, evidenciando suas particularidades e implicações históricas próprias. Percorreremos esse caminho a partir da designação nietzschiana do pensamento ocidental e de sua forma de determinação do conhecimento na totalidade como ‘vontade de verdade’. Nietzsche considera, em suma, que a história do pensamento e conhecimento ocidental como um todo é o desdobramento de um mesmo “tipo” de pensamento, a saber, a metafísica. Nosso primeiro capítulo, portanto, deseja mostrar que, o que Nietzsche compreende por metafísica se estende a todo e qualquer pensamento marcado por uma crença fundamental: a crença no valor supremo da verdade. E, ainda, como tal crença traz consigo a instauração de uma dicotomia entre ser e devir, essência e aparência. Além disso, pretendemos mostrar uma relação essencial entre metafísica e moral, discutindo em que sentido a dicotomia não apenas opõe dois âmbitos, como também assume, ao mesmo tempo, um desses como parâmetro para o julgamento do outro.

No segundo momento, então, pesquisaremos o princípio que, de acordo com Nietzsche, regeu o desdobramento desses sistemas metafísicos na história da filosofia, acompanhando em que medida suas variadas autossuperações culminariam num fenômeno denominado por Nietzsche como ‘morte de Deus’. Tal fenômeno consiste no resultado incontornável do caminho histórico percorrido pela metafísica que, ao estabelecer a cisão entre mundo sensível e mundo suprassensível, não consegue, mesmo mediante as suas inúmeras “transmutações”², acessar e assegurar os princípios transcendentais. Dito de maneira sintética, “morte de Deus” significa a supressão radical da dicotomia metafísica, o que implica em última instância, a impossibilitação do próprio conceito de verdade. Consequentemente, os valores baseados na noção de verdade e nas categorias metafísicas para além do interior deste instável mundo fenomênico que é o nosso, não fazem mais sentido. Isso implica o fim da moralidade determinada que se pretenda universal, ou seja, a crise de todos os valores que apoiavam sua validade e legitimidade irrestrita em qualquer tipo de categoria metafísica.

Ao mesmo tempo, o que procuraremos mostrar na presente dissertação é como a “morte de Deus” é um pressuposto fundamental para pensarmos a vontade de poder e como esse conceito pode abrir uma possível saída para o total niilismo que se experimenta após tal

² *Crepúsculo dos Ídolos* – “Como o ‘Mundo Verdadeiro’ por fim se torna fábula”, p. 31 e 32.

acontecimento. O niilismo descreve, para Nietzsche, exatamente o vazio e a instabilidade provocados pela ausência de princípios metafísicos que garantam a organização e sentido da vida. A vontade de poder surge como resposta, como uma tentativa de descrever, justificar e valorar a realidade sem pressupostos transcendentais.

Essa experiência possibilita pensar a realidade a partir de uma estrutura dinâmica que já não se pressupõe universal e absoluta, mas que é sempre resultado de relações interpretativas. Neste contexto, é decisivo compreender o perspectivismo enquanto uma descrição do caráter essencialmente interpretativo da própria vida, que não é nada para além do embate de perspectivas. Nietzsche afirma diversas vezes, em relação às explicações de fenômenos, que elas são “interpretação, não texto”³. Com isso, não nos parece que ele esteja apenas dizendo que não temos acesso às coisas em si, “ao texto”. Mas, ao contrário, nos parece que ele esteja defendendo que não haja efetivamente nada como uma “coisa em si”, e, desta maneira, tudo sempre já é interpretação. A própria vida seria essencialmente interpretativa e perspectivista, na medida em que se determinaria a partir de embates de forças.

A compreensão da tese nietzschiana acerca da essência⁴ moral do pensamento metafísico torna possível a percepção de que a crise desses sistemas é também uma crise ética. Uma vez que o sistema que determinava os valores da existência perde sua validade, todas as concepções morais que se baseavam nesses valores também perdem sua vigência. O niilismo caracteriza-se por uma experiência de profunda desorientação, falta de sentido e de valores para vida, o que inclui a ausência de parâmetros éticos para todo e qualquer comportamento humano.⁵ Assim, entendemos que este problema se vincula diretamente com o questionamento sobre a possibilidade de estabelecermos parâmetros morais e fundamentarmos ações éticas na contemporaneidade.

³ Como por exemplo, no seguinte aforismo: “Mas, como disse, isso é interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubessem ler a mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder [...] Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!” (ABM - § 22, p. 26 e 27).

⁴ Ressaltamos a importância de entender termos tradicionalmente metafísicos, como por exemplo, essência, a partir do novo paradigma instaurado pelo pensamento da vontade de poder de Nietzsche. Durante nosso texto, tentaremos deixar claro como isso ocorre. Apenas indicamos desde o início, que nesse contexto, essência aqui não deve ser pensada como um a priori imutável que faz que algo seja algo. Senão, o que algo é apenas vem à tona a partir de suas relações interpretativas. Desse modo, essência aqui possui um caráter derivado, a posteriori, sendo a resultante mais forte das relações em jogo da vontade de poder. Neste contexto, o que algo é aparece a cada vez em sua conquista relacional. A essência de algo seria, portanto, apenas considerável a posteriori por consistir no que vige durante toda a duração relativa de uma configuração de poder. Para uma discussão mais detida acerca da noção de essência, a partir da vontade de poder, ver nosso terceiro capítulo.

⁵ Em um fragmento de 1887, Nietzsche define: “O que é niilismo? O fato de todos os valores mais elevados se desvalorizarem.” (apud HEIDEGGER, 2003, p. 484).

Apenas a partir de determinada concepção de realidade e assunção de princípios como critério para a valoração da vida é que podemos elaborar sistemas morais e discutir a validade desses sistemas. A vontade de poder serve-nos como um horizonte para pensarmos sobre o próprio “valor dos valores”⁶, pensar a história da metafísica em sua essência moral, instaurada pela tradição filosófica e todas as suas consequências para o campo ético. E ainda representa, por outro lado, uma alternativa para as dificuldades em pensar a moral contemporânea, dificuldade essa característica do tempo do niilismo, pois possibilitaria abrir caminhos para pesquisas que desejem pensar uma ética a partir da própria vontade de poder e, portanto, que escapem de fundamentações metafísicas, se mantendo no âmbito do perspectivismo, ou seja, resguardem o caráter provisório e singular implicado na noção de embates incessantes de forças.

Entender no que consiste e qual seja o papel da vontade de poder no pensamento nietzschiano é o ponto central e fundamental do presente estudo, na medida em que é o que nos possibilita levantar e verificar todas as demais hipóteses. Desejamos descrever, satisfatoriamente, a dinâmica da vontade de poder, e, ainda, como esse conceito apenas se torna possível a partir da morte de Deus⁷. Assim como, pretendemos mostrar em seguida que, na medida em que vontade de poder é a descrição da própria dinâmica da vida, a partir dela, podemos entender também a metafísica e a morte de Deus, que foram formas específicas de pensamento e de vida. Isto é, a metafísica também é uma forma de vontade de poder. Esperamos reconstruir todas as relações fundamentais que possibilitam entender toda a história do pensamento metafísico como vontade de poder, na medida em que a vontade de poder descreve a autocriação de toda configuração de vida. Daí, o sentido de nosso título: “Vida como Vontade de Poder”.

Desta maneira, pretendemos analisar o aparecimento, importância e declínio da metafísica, além de acompanhar a descrição de tipologias da vontade de poder feitas por Nietzsche em consonância com esses momentos históricos. Quer dizer, entender como a metafísica também é um tipo específico de vontade de poder, assim como a própria filosofia nietzschiana que, em consonância com a sua própria filosofia, ao descrever a vontade de poder, também leva a cabo um exercício de vontade de poder.

⁶ *Genealogia da Moral*, Prólogo, VI, p. 12 e 13.

⁷ A necessidade que defendemos nessa relação é de caráter estritamente histórico. Isto é, nos referimos a incontornabilidade de como alguns conceitos vão se sedimentando, e dando origem à novas questões. Não se refere, ao contrário, a nenhum tipo de obrigatoriedade prévia na direção histórica.

Além disso, pretendemos evidenciar, por outro lado, o próprio copertencimento da filosofia nietzschiana com a metafísica, na medida em que sua filosofia apenas será possibilitada pelo desenvolvimento histórico do pensamento ocidental. De tal maneira que a própria noção de verdade será suprimida no pensamento nietzschiano a partir da moralidade da veracidade, instaurada pela mesma vontade de verdade. Esperamos deixar suficientemente clara tal relação no terceiro capítulo, ao questionarmos até que ponto a tarefa nietzschiana de se perguntar pelo valor dos valores, e com isso, sobre o valor da verdade, não é ainda o último ato de amor irrestrito à própria verdade. E, neste sentido, uma amoralidade impulsionada pela moral da veracidade.

Em relação a citação dos textos de Nietzsche, optaremos por citar diretamente o nome dos livros abreviados, a saber, *A Gaia Ciência (GC)*, *Assim falou Zaratustra (ZA ou Zaratustra)*, *Além de Bem e Mal (ABM)*, *Para a Genealogia da Moral (GM)*, *O Anticristo (AC)*, *Crepúsculo do Ídolos (CI)*, *Humano demais Humano (HDH)*, *Fragmentos Póstumos (FP* - seguidos da data em que foram escritos e da numeração correspondente), acompanhados pelos número do aforismo ou da passagem, por nos parecer um método mais apropriado, na medida em que facilita a localização, no caso da obra nietzschiana. De qualquer maneira, incluiremos também a citação das páginas onde se encontram. Para a especificação da tradução e edição utilizadas, ver bibliografia completa ao final da dissertação.

No caso dos textos clássicos (como o de Platão, Leibniz e Kant) que possuem numerações específicas universais para facilitar a localização do texto, optaremos por essa maneira de citá-las, somando, da mesma forma, a página em que se encontra na edição da tradução que usamos. Em contrapartida, em relação aos textos de outros autores usaremos a citação habitual, a saber: (NOME DO AUTOR, ano da edição, página). Os textos bíblicos foram citados indicando o nome do livro, seguido do número do verso e versículo correspondente, conforme citação padrão para esse tipo de bibliografia, a fim de facilitar a devida localização dos textos.

Por fim, desejamos, alcançar em alguma medida nossa pretensão de encontrar perspectivas capazes de dar conta da geração de uma unidade na filosofia nietzschiana. De tal maneira que essa unidade seja expressa em relações consistentes entre todas as partes de nosso texto, justificando a elaboração de uma dissertação. Entendendo todas as limitações perspectivísticas que esse projeto resguarda, esforçamo-nos para tornar os limites do texto os mais amplos possível. Apontamos, na conclusão, alguns dos elementos que ao longo do caminho se apresentaram como trava e delimitação desta pesquisa, sugerindo que muitas de suas fragilidades possam ser superadas a partir da expansão desses limites em pesquisas

futuras. Estamos convencidos da descrição nietzschiana de que toda conservação vital somente se realiza por elevação de sua força. E desta maneira, evidenciada pela nossa vontade de recomeçar a pesquisa e redação desse trabalho, prevenimos nossos leitores que tal texto já nasce carecendo de autossuperação, assim como toda configuração vital da vontade de poder.

1 VONTADE DE VERDADE, METAFÍSICA E MORAL: O PRINCÍPIO CONSTITUTIVO DA HISTÓRIA DO OCIDENTE

Para tratarmos do projeto nietzschiano de uma filosofia experimental pós-metafísica e para além do bem e do mal, parece-nos indispensável questionar, primeiramente, como se estabelece a relação do pensamento de Nietzsche com a metafísica tradicional e com a moral. Desejamos buscar nesta confrontação, algo assim como o surgimento de uma possibilidade de superação da metafísica. Superação que só pode emergir nesta articulação “fundamental” entre eles; neste ‘lugar’ onde se consuma o que deve ser superado. Desta maneira, nossa tarefa será questionar e discutir a metafísica a partir da perspectiva nietzschiana, que propõe considerar de certa forma a história da filosofia ocidental como um todo. Isto significa dizer que Nietzsche vê algo perpassando os mais diversos sistemas filosóficos, e destaca o caráter não acidental ou irrelevante, mas efetivamente intrínseco e essencial do tipo de pensamento que ele denomina metafísica. Ou seja, Nietzsche deseja descrever toda a filosofia até aqui a partir da observação de um mesmo “princípio” que a determina em todas as suas diferentes aparições. Nesta medida, a tradição do pensamento ocidental aparece como uma história uma do desdobramento de um mesmo princípio comum que abarca fundamentalmente os mais diversos sistemas filosóficos. Neste sentido, a questão inicial que parece vir à tona é investigar em que consiste justamente esse princípio.

Queremos, portanto, acompanhar o desenvolvimento desta história, a fim de que possamos deparar-nos finalmente com a consumação deste princípio. Isto é, desejamos acompanhar este fenômeno, identificando o que caracteriza o surgimento da metafísica e seu desenvolvimento, para que, assim, possamos acompanhar por quê e como se pode considerar que a metafísica chega ao seu “fim”, como se deu a consumação do princípio único que a orientava. Desta maneira, então, procuraremos questionar o sentido e a possibilidade de sua superação.

Em meio a essa tarefa, precisaremos ainda atentar para em que medida o projeto nietzschiano de uma filosofia para além do bem e do mal e uma superação da metafísica podem ser convergentes. Quer dizer, teremos que nos questionar se existe e qual é, afinal, a correlação essencial entre metafísica e moral, a fim de que a superação da metafísica seja consoante com o projeto do pensamento para além da dicotomia moral do bem e do mal.

A primeira tarefa que nos concerne, portanto, é a de questionar o que é propriamente metafísica e em que medida Nietzsche pode falar de um princípio unificador que permita visualizarmos a filosofia ocidental como uma história “una” que possa ser superada.

1.1 Vontade de Verdade e a essência moral da metafísica

Nietzsche denomina em diversos textos a filosofia até ele como “vontade de verdade”. É assim, por exemplo, que ele termina o prefácio de *A Gaia Ciência*⁸ e também como ele inicia o primeiro aforismo de *Além do bem e do mal*. Neste último, ele nos diz o seguinte:

A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! [...] Trata-se de uma longa história – mas não é como se apenas começasse? (*ABM*, §. 1, p. 9).

Não por acaso esse é o início, do primeiro aforismo que abre o livro um de *ABM*, intitulado: *Dos Preconceitos dos Filósofos*. O título do livro já nos prepara para os aforismos que o seguem. O que Nietzsche tematizará em seguida, tem algo em comum com preconceitos, isto é, com pressupostos inquestionáveis compartilhados pelos filósofos. O aforismo, por sua vez, se inicia defendendo que *todos* os filósofos antes de Nietzsche reverenciaram, quer dizer, se submeteram à veracidade, como consequência de sua vontade de verdade. Desta maneira, temos uma primeira indicação de que encontramos nos filósofos uma relação determinante entre verdade e preconceito. Mas, afinal, o que Nietzsche está designando com o termo verdade? Em que medida isso pode denominar um preconceito? E, ainda, por que usar o termo vontade de verdade?

Para tentarmos explicitar como Nietzsche apreende essa relação entre verdade e preconceito, precisamos atentar antes de tudo, ainda uma vez mais, para o termo cunhado por ele nestes textos: “*vontade de verdade*”. Verdade, aqui, é o direcionamento de uma vontade. Verdade é o que quer um tipo de vontade. Vontade⁹ por sua vez, não consiste no desejo do sujeito, uma espécie de volição subjetiva, mas ao contrário, aponta para o impulso fundamental, constituinte e estruturador das configurações de vida. Ser determinado por tal

⁸ “Não esse mau gosto, essa vontade de verdade, de “verdade a todo custo”, esse desvario adolescente no amor à verdade – nos aborrece: para isso somos demasiadamente experimentados, sérios, alegres, escaldados, profundos...” (*GC*, prólogo 4, p. 15).

⁹ Obviamente, o conceito de vontade na filosofia moderna e na filosofia de Nietzsche é um conceito central que precisa ser amplamente discutido e fundamentado para que possamos ter a real dimensão do que expressa o termo vontade de verdade. Todavia, neste momento do texto, é cedo e ainda não temos condições de fundamentar tal conceito. Voltaremos a isso no capítulo dois, quando discutiremos diretamente o objeto propriamente dito de nossa pesquisa, a saber, o conceito de vontade de poder.

vontade é característica comum de todos os filósofos anteriores a Nietzsche. A filosofia¹⁰ é um tipo de comportamento do homem, resultante de um modo específico de vontade, ou seja, de uma maneira peculiar de constituição vital, que anseia pela verdade. Tipo esse que institui uma relação essencial entre verdade e conhecimento.

Com o termo “vontade de verdade”, Nietzsche define uma certa maneira de conceber e produzir conhecimento, que se estabelece a partir do conceito de verdade. Mas não temos aí um tipo de relação entre outras, senão uma relação fundamental que se estabeleceu de tal maneira, que perpassou a própria noção do que é o conhecimento, uma vez que o aforismo diz que “até agora todos os filósofos reverenciaram a veracidade por sua vontade de verdade”. Veracidade diz respeito ao que move o filósofo à verdade. Veracidade possui desta maneira um caráter radicalmente moral, na medida em que denomina o imperativo que deve orientar a relação do filósofo com a verdade. O pressuposto da metafísica é o de que seu impulso à verdade seja veraz. A veracidade na busca pela verdade relega à verdade um lugar supremo. Quer dizer, a história da metafísica pode ser denominada vontade de verdade, na medida em que toda a filosofia é uma resultante dessa vontade, que poderíamos definir, provisoriamente, como um tipo de vida que busca o conhecimento como verdade. Ou seja, toda a história da metafísica se determina a partir da necessidade de buscar a verdade, como o sentido, parâmetro e objetivo último do conhecimento. Desejamos, portanto, a partir do questionamento sobre como se estabelece uma relação intrínseca entre verdade, vontade de verdade e conhecimento na metafísica, trazer à tona no que consiste, afinal, ‘a verdade’ e como a partir dela podemos encontrar uma unidade subjacente na história do pensamento ocidental.

Essa relação entre conhecimento e verdade se deu de tal maneira na tradição do pensamento ocidental que, cotidianamente, nos custa pensar um conhecimento que não seja verdadeiro. Isto é, um conhecimento não verdadeiro é “falso”; é imediatamente entendido como engano, ou seja, expressa a falta de conhecimento¹¹. Esse simples raciocínio indica à

¹⁰ Nos textos de Nietzsche encontraremos afirmações de que a religião e a ciência, ainda que possuam nuances próprias enquanto tipos de relação com o conhecimento, também são fundamentalmente caracterizadas pela vontade de verdade. Usamos a palavra filosofia como um termo abrangente que delimita, em geral, a relação humana com o conhecimento, de maneira “mais originária”, por não ter um objeto específico, para com isso poder abarcar também, de certa maneira, a religião e a ciência. Porém, isso não significa que não reconheçamos as diferenças entre esses três “tipos de conhecimento”, tampouco que o próprio Nietzsche não as tenha tematizado por diversas vezes. Apenas aponta para o fato que tentaremos mostrar mais adiante, de que a vontade de verdade também é a vontade diretriz da religião e da ciência.

¹¹ Para ratificar essa relação, ver argumentação do Prof. Dr. Gilvan Fogel: “Este nexos é um tema central da filosofia europeia desde Sócrates e Platão, porque desde então viu-se que a pergunta pela verdade é também sempre a pergunta pelo verdadeiro conhecimento, pois evidencia-se como uma questão sem sentido, em definindo e determinado verdade, perguntar por um conhecimento não verdadeiro – seria algo como um ferro de madeira. Um conhecimento não verdadeiro é nenhum conhecimento, nenhuma *episthème*, nenhuma verdade.” (FOGEL, Gilvan. *Nietzsche: Da experiência de declínio*, p. 53)

relação essencial que se estabeleceu entre verdade e conhecimento no pensamento ocidental de tal maneira que se reflete em nossos comportamentos e crenças mais imediatas.

Em *A Gaia Ciência*¹² Nietzsche nomeia: “essa vontade de verdade, de verdade a todo custo”, o que aponta para uma postura radical, na qual a verdade é maximamente buscada como valor supremo, uma vez que custe o que custar ela ainda assim se justifica a si mesma. Foi justamente essa vontade, esse direcionamento à verdade, como postura frente ao conhecimento, que estabeleceu quais questões e como elas foram colocadas no interior de toda a história da filosofia. Nietzsche ressalta por isso que “trata-se de uma longa história”, a história do pensamento ocidental, pois a vontade de verdade não foi revelada em um filósofo específico ou em um tipo de pensamento, senão que é o que caracteriza “todos os filósofos”. Mas ao mesmo tempo é “como se [essa história] apenas começasse”, pois é ainda o mesmo princípio que se revela mais uma vez em cada filósofo. Ou seja, vontade de verdade é o nome para a maneira pela qual a filosofia se configurou enquanto um tipo específico de comportamento humano que busca *a todo custo* a verdade.

Neste momento, já podemos, então, questionar diretamente em que medida Nietzsche pode afirmar que o conceito de verdade está relacionado com um preconceito. Nietzsche nos apresenta uma definição direta para a expressão vontade de verdade¹³ em *A Genealogia da Moral*. Esta definição ajuda-nos nessa tarefa:

A incondicional vontade de verdade, [...] é a fé em um valor metafísico, um valor em si da verdade [...] Considere-se, quanto a isso, os mais antigos e os mais novos filósofos: em todos eles falta a consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer primeiro uma justificação, nisto há uma lacuna em cada filosofia – por que isso? [...] porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não podia em absoluto ser um problema. (*GM*, III, § 24, p. 140).

Nietzsche descreve aqui, portanto, como o valor da verdade aparece na história da metafísica como um pressuposto nunca questionado, sendo, ao contrário, o ponto de partida e a origem de todos os demais valores e questionamentos filosóficos. Isto é, o valor da verdade foi tomado como um valor irrestrito, absoluto e incondicional, sem qualquer justificação, sem qualquer razão que fundamente essa valoração e a pretensão de veracidade na busca pela verdade. Por isso mesmo, Nietzsche pode denominá-la como fé, como crença. Assim, podemos redefinir a vontade de verdade como um tipo de relação do homem com o mundo, relação essa que tem consequências diretas no âmbito do conhecimento, no qual a verdade é tomada como pressuposto, como valor supremo, como meta que precisa ser alcançada, de tal

¹² *GC*, *Prólogo*, § 4, p. 15.

¹³ Essa passagem de *A Genealogia da Moral* é uma retomada direta do aforismo 344 de *A Gaia Ciência*, do qual será citada uma parte, em seguida.

maneira que nunca é colocada em questão o porquê antes a verdade que a aparência, o erro ou o engano. Desta maneira, a história da filosofia estaria fundada em tal preconceito, exatamente pelo fato de os filósofos nunca terem colocado em questão o valor da verdade, mas, ao contrário, sempre já terem partido dessa crença para a fundamentação das demais teses e proposições filosóficas. O que Nietzsche deseja ressaltar, com essa crítica, é que nunca, antes dele, esteve em jogo, propriamente, o valor da verdade. Os sistemas filosóficos surgiram derivados desse pressuposto, mantendo-se no âmbito de descobrir, buscar, aproximar-se da verdade. Mas jamais questionaram radicalmente, afinal, por que é necessário buscar a verdade. Nietzsche reconhece essa crença como uma constante na história da metafísica e, portanto, como sua essência. A crença na verdade determina de maneira tão radical aos filósofos, que Nietzsche chega a dizer que antes dele todos os filósofos tiveram a verdade, mesmo os céticos.¹⁴ Ainda que o ceticismo não produza inferências no sentido metafísico, a fim de não recair em dogmatismo, se mantém atrelado ao preconceito moral da crença no valor irrestrito da verdade, na medida em que suspende o juízo por não possuir um critério rigoroso capaz de determinar a verdade em si das coisas. Ou seja, quando o cético pratica a afasia, é também a verdade que está em jogo, pois o que ele duvida é da possibilidade de encontrar um critério de verdade para as asserções, não duvidando, em nenhum momento, do valor da busca pela verdade¹⁵.

Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche já havia colocado a questão da verdade enquanto crença nos mesmos moldes, porém mais detidamente. Ele diz:

A questão de a verdade ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que “nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário” – [...] Justamente esta convicção [de que a verdade é mais importante que qualquer outra coisa] não poderia surgir, se a verdade e a inverdade continuamente se mostrassem úteis: como é o caso. Portanto – [essa crença] não pode ter se originado de semelhante cálculo de utilidade, mas sim apesar de continuamente lhe ser demonstrado o caráter inútil e perigoso da “vontade de verdade”, da “verdade a todo custo”. [...] e com isso estamos no terreno da moral. (GC, § 344, p. 235 - 236).

Em *ABM* retoma o mesmo tema, da seguinte maneira:

Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas; (*ABM*, § 34, p. 39).

¹⁴ “A novidade de nossa posição atual com relação à filosofia é uma convicção que jamais houve: a convicção de que não possuímos a verdade. Todos os homens de antigamente “possuíam a verdade”: mesmos os céticos. (*Aurore, fragments posthumes*, 3 (19) § 33 apud PIMENTA, 2000, p.140).

¹⁵ “Assim, o que distingue o perspectivismo do ceticismo não é tanto a extensão ou a radicalidade de sua crítica, mas seu ponto de partida: no primeiro caso trata-se de uma crítica do conhecimento em nome da verdade; no segundo, trata-se de uma crítica da própria ideia de mundo verdadeiro...” (Idem, p.135). Para maiores detalhes acerca da relação de Nietzsche e o ceticismo, indicamos duas teses de doutoramento, a que acabamos de citar, chamada: *Os Abismos da Suspeita* de Silvia Pimenta e *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche* de Rogério Antônio Lopes. Para referências completas vide bibliografia.

O que Nietzsche evidencia nestas passagens, portanto, é o caráter de crença injustificada no valor da verdade. Isso apontaria em última instância para a falta de veracidade na busca metafísica pela verdade, na medida em que se preserva um primeiro princípio inquestionável, dogmático. O que ele põe em questão é por que, afinal, a verdade ao invés da inverdade precisa ser o pressuposto com o qual a filosofia instaura seus problemas e teses. Isto é, Nietzsche questiona se há alguma razão que justifique a crença de que a verdade seja melhor que o erro, a aparência ou o engano. Se não há qualquer razão que garanta a primazia irrestrita da verdade para a constituição da vida, esse valor enquanto valor supremo é de origem moral, quer dizer, não passa de um preconceito moral (que ele expressa pela fórmula: “não quero me deixar enganar, não quero me enganar nem por mim mesmo”¹⁶). O que estará em jogo, para Nietzsche, é descrever como a história da metafísica está baseada na fé incondicional no valor da verdade. Na medida em que a fé na verdade não passa de um preconceito de origem moral, poderíamos afirmar que a metafísica é um tipo de pensamento essencialmente moral, uma vez que expressa o desenvolvimento e consumação deste preconceito.

Tendo a verdade como valor supremo, o pensamento e o conhecimento e as demais atividades humanas são em seguida subordinadas a esse valor. Quer dizer, fenômenos que tenham caráter perspectivístico, efêmero, incompleto, enganoso, não serão de interesse para a filosofia, mas, ao contrário, se desejará buscar princípios que possuam um caráter incondicional compatível com a necessidade de estabelecer a “verdade”. Assim, por não desejar se enganar com o caráter efêmero e parcial dos fenômenos sensíveis, a filosofia buscará princípios que estejam para além deles. Em um trecho central de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche define mais uma vez o que seja vontade de verdade. A partir de uma outra abordagem, Zaratustra nos diz:

Vontade de conhecer a verdade” chamais vós, os mais sábios dentre os sábios, àquilo que vos impele e inflama?
 Vontade de que todo o existente possa ser pensado: assim chamo eu à vossa vontade!
 Quereis, primeiro, tornar todo o existente possível de ser pensado; pois, com justa desconfiança, duvidais de que já o seja. (ZA, Do superar a si mesmo, p.143).

Vontade de verdade nomeia, de acordo com a passagem, a ‘vontade de que todo o existente se torne pensável’, isto é, cognoscível, explicável e determinável de maneira consistente. Em outras palavras, poderíamos dizer: a metafísica deseja encontrar a verdade dos entes, pensar o que eles realmente são; determinar sua quiddidade¹⁷. Isto é, o que a

¹⁶ GC §344.

metafísica quer, portanto, é encontrar o ser dos entes, o que eles são para além da aparência fenomênica. Zaratustra refere-se em seu discurso aos mais “sábios dentre os sábios”, ou seja, aos homens do conhecimento, termo que, já sabemos por aforismos anteriores, se refere aos filósofos. A estes, Zaratustra diz: “Quereis, primeiro, tornar todo o existente possível de ser pensado, pois, com justa desconfiança, duvidais de que já o seja”. Com essa frase, Nietzsche realça a atitude da metafísica de postular uma dimensão para o conhecimento que esteja para além do mundo fenomênico. Quer dizer, é preciso antes tornar os entes pensáveis, ou seja, é preciso inserir no mundo elementos capazes de assegurar-lhe uma unidade e essência a priori que garanta uma substancialidade “em si e por si” para os entes. A filosofia busca postular princípios a partir dos quais se possa assegurar uma espécie de consistência ontológica para pensar a totalidade dos entes. Estes princípios, por sua vez, precisam estar para além da mera consideração dos entes sensíveis, na medida em que a possibilidade irrestrita de se encontrar uma verdade subjacente para o mundo não é compatível com a efemeridade e inconstância dos fenômenos sensíveis.

É pela suposição de que a verdade é o valor supremo que o mundo fenomênico, tão múltiplo de faces, aparece como ‘carente ontologicamente’, pois lhe falta uma substancialidade subjacente com a qual possa dizer o que efetivamente cada coisa é. Para isso, precisa-se de um outro mundo que seja capaz de assegurar tal consistência ontológica. *Em última instância, a crença na verdade é a crença numa substancialidade*, isto é, em que algo seja em si e por si. É a crença de que exista uma quiddidade dos entes que possa ser determinada. Neste contexto, conhecimento significa adequação, isto é, conhecer é ser capaz de definir de maneira adequada o que o ente realmente é, tendo algo como medida e critério capaz de acessar e definir tal afirmação. Conhecer significa ter um critério normativo¹⁸ que permita o acesso a quiddidade da coisa, do ente em sua essência; o que ele realmente é.

¹⁷ Em relação à instauração da dicotomia metafísica a partir da pergunta pela quiddidade dos entes, destacamos a seguinte descrição do Prof. Dr. Gilvan Fogel: “Se eu pergunto: O que é isso - a mesa?, estou dizendo que isso que chamo de mesa, ao mesmo tempo, está e não está aí. Sem dúvida algo está aí – o irremediável fato disso que uso e que chamo ‘mesa’ -, mas apesar disso a pergunta está insinuando que esta mesa ainda é também nada. Por isso se pergunta: o que é isso – a mesa? E assim vão expressados uma surpresa e um embaraço. Segundo a formulação da pergunta, parece que a mesa, para ser algo ‘convicente’, precisa ser duas vezes. Uma vez isso que ela de imediato é – a irremediável evidência da coisa com a qual conto e que uso – e uma segunda vez como preenchimento do nada que a pergunta insinua, como o tapado do buraco que a pergunta está dizendo que a mesa é. Este segundo modo de ser-mesa é a reclamação do ‘que’ na pergunta ‘que é isso?’ o ‘que reclama quiddidade, *quidditas*, essência, *ousia* ou ‘presença essencial’”. (Fogel, Gilvan. *Nietzsche: Da experiência de declínio*, p. 58)

¹⁸ “Conhecer como conhecer algo é sempre uma adequação ao que é para ser conhecido, um medir-se por alguma coisa... Em consequência desse caráter mensurador, reside no conhecer a ligação com algum tipo de critério normativo.” (HEIDEGGER, 2007, vol I, pág. 137).

Para encontrar uma verdade subjacente à totalidade dos entes sensíveis, a metafísica buscará uma instância superior e anterior ontologicamente aos próprios entes sensíveis, instaurando um âmbito “supra” sensível. Desta maneira, se estabelece o mundo suprassensível como o âmbito capaz de explicar o mundo sensível, na medida em que o suprassensível pode fornecer *a verdade* acerca da realidade, uma verdade que seja assegurada e imutável. Por meio do suprassensível se logra definir uma essência para os entes que esteja para além da efemeridade e inconsistência de todo e qualquer fenômeno. A dicotomia entre sensível e suprassensível¹⁹, portanto, é derivada diretamente de um pressuposto anterior que consiste na crença no valor irrestrito da verdade, crença essa que gera a necessidade da busca dessa verdade. A própria expressão metafísica abarca essa dicotomia entre sensível e suprassensível, pois o prefixo grego ‘meta’ expressa, justamente, a ideia de ‘para além de’. Ou seja, metafísica significa, etimologicamente, o tipo de pensamento que tem como objeto o que está para além do físico. Nietzsche acompanha essa definição, considerando a metafísica o pensamento que estabelece na origem uma dicotomia entre o mundo sensível e o mundo suprassensível.

A questão é que, como vimos acima, não se instaura apenas uma dicotomia entre mundo sensível e mundo suprassensível, mas, juntamente com essa cisão, se estabelece uma medida de valor. Os pares de opostos: mundo verdadeiro / mundo aparente’, ‘ser / devir’, ‘inteligível / sensível’ são valorados a partir de seu grau de verdade como parâmetro. Isto é, ao estabelecer tal cisão, a metafísica não permanece apenas restrita à explicitação desses dois âmbitos contrapostos, mas também elege um dos lados da dicotomia como parâmetro de valoração e julgamento do outro, na medida em que o suprassensível é aquele que contém a verdade dos entes em essência (conhecimento) em contraposição ao sensível que expressa apenas a aparência (erro, engano).

É por isto que a passagem de Zarathustra continua da seguinte maneira: “Quereis ainda criar o mundo diante do qual possais ajoelhar-vos” (Idem, p. 144), pois, desejando escapar da indeterminação, inconsistência e efemeridade dos fenômenos em geral, a metafísica toma o ‘Ser’ como critério para o ‘devir’, adotando o mundo suprassensível como princípio de valoração dos entes sensíveis. O mundo suprassensível passa, assim, a funcionar como parâmetro ontológico do sensível, pois a partir da assunção da identidade entre VERDADE =

¹⁹ Müller-Lauter ressalta o estreitamento que Nietzsche propõe na definição do que seja metafísica. Para entendermos as críticas nietzschianas à tradição e sua proposta de pensamento pós-metafísico, precisamos atentar para sua ressignificação do termo metafísica: “Nietzsche pode também se voltar explicitamente contra a metafísica, mas podemos rapidamente nos convencer de que ele dela fala apenas no sentido de uma teoria dos dois mundos. Se desconsiderarmos esse estreitamento, não pode ser mantida a pretensão de Nietzsche de que sua filosofia não seja metafísica.” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 52).

Ser = Transcendente = Bem = Belo etc, define-se valorativamente o oposto, o mundo sensível, como a aparência, o falso, o mal, a ilusão, o efêmero e assim por diante. O suprasensível designa nesse contexto o mundo dos fundamentos metafísicos, “o mundo diante do qual (o homem) pode se ajoelhar”, por não estar condicionado ao caráter de ilusão do devir, mas, ao contrário, possuir toda constância, imutabilidade e validade irrestrita, assegurando, desta maneira, a possibilidade de se falar em conhecimento e verdade, anteriormente inalcançáveis pela inconstância e imprevisibilidade dos fenômenos.

1.2 **Platão e a instauração da dicotomia metafísica: o mundo visível, o mundo inteligível e suas relações com o conhecimento**

Para que possamos visualizar melhor a essência moral da metafísica, nos parece interessante comentar, em linhas gerais, algumas passagens de filósofos clássicos da tradição nos quais isto se mostra claramente. Escolhemos, para fins ilustrativos, aqueles que nos pareceram mais paradigmáticos para destacar a instauração da oposição entre mundo inteligível e mundo sensível, assim como para evidenciar a valoração do primeiro em detrimento do outro. A primeira passagem que comentaremos não poderia deixar de ser de Platão, na medida em que Platão é considerado historicamente o fundador da maneira de fazer filosofia, tal como a descrevemos acima. Além disso, em sua obra aparece explicitamente a proposição da dicotomia entre mundo sensível e inteligível como derivada da necessidade de buscar a verdade.

Não nos deteremos aqui na tarefa de empreender uma exegese mais sofisticada da filosofia de Platão, buscando nuances possíveis que sugeririam complexidades outras em sua filosofia, mas, ao contrário, nos interessa uma leitura mais imediata, que de forma algo acentuada solapa os termos e, dessa maneira, evidencia melhor o problema tal como foi incorporado pela tradição. É por esse mesmo motivo que Heidegger, ao confrontar-se com a relação entre Nietzsche e Platão, se preocupa em fazer uma distinção entre Platão e o platonismo quando diz: “Dizemos platonismo e não Platão, porque não pretendemos dar sustentação à concepção de conhecimento aqui em questão a partir de uma análise originária e minuciosa da obra de Platão, mas apenas realçamos de maneira rudimentar um traço determinado por ela.” (HEIDEGGER, 2007, vol. I, p. 137). Da mesma forma, a estratégia nietzschiana consiste em criticar a tradição filosófica evidenciando os elementos que

historicamente se consolidaram, mesmo que isso tenha ocorrido à revelia do próprio autor. O que importa para a oposição argumentativa, portanto, não é resguardar o que Platão poderia ter dito, mas mostrar como em sua filosofia aparecem pela primeira vez os elementos que caracterizaram a história da metafísica. Em um fragmento póstumo, o próprio Nietzsche assume: “faço de Platão uma caricatura (KSA, vol.XII, p. 521 apud LOPES, 2008, p. 448).

A ontologia platônica está baseada na assunção de duas esferas gerais de constituição da realidade, que são diversas e inconfundíveis, a primeira a dos entes sensíveis (visíveis – percepção sensível), e a outra, as das ideias eternas e imutáveis, que expressa a essência dos entes (caráter inteligível – própria ao pensamento). Ele diz, em *A República*, por meio de Sócrates, o seguinte:

[...] [considera que] há muitas coisas belas, e muitas coisas boas e outras da mesma espécie, que dizemos que existem e que distinguimos pela linguagem [...]. E que existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulamos como múltiplas, e, inversamente, postulamos que a cada uma corresponde uma ideia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência. [...] E diremos ainda que aquelas são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as ideias são inteligíveis, mas não visíveis. (PLATÃO, 507 b, p. 305).

Isto quer dizer, para a multiplicidade de coisas sensíveis que nomeamos belas, existe uma única ideia de belo, que nos permite reconhecer em todas as coisas belas a beleza. É só porque existe uma ideia, que expressa a essência do belo, que podemos identificar o fato de que, na multiplicidade de entes diversos entre si, todos participam de alguma maneira de uma mesma essência e, por isso, podemos afirmar que são belos, mesmo sendo distintos. A multiplicidade dos entes aponta para a variedade de entes sensíveis, visíveis, como diz Platão na passagem citada acima. Ao passo que a ideia não é visível, pois não consiste em um ente sensível. Ao contrário, ela é inteligível e só conhecida pelo intelecto. A partir dessa passagem, já podemos identificar claramente como o platonismo estabelece a dicotomia entre duas instâncias: a sensível e a suprassensível, e como o conhecimento é intrínseco à segunda, na medida em que a essência das coisas não é determinável pelo que é visível, mas sim pelo que é inteligível. A ideia expressa o que o ente verdadeiramente é. Por sua vez, o estatuto do âmbito inteligível em relação ao visível na filosofia platônica é expresso mais claramente pela analogia entre o Sol e o Bem:

A visão não é o Sol; nem ela nem o sítio onde se forma, a que chamamos olhos. [...] Porventura o Sol, que não é visão, mas sua causa, não é contemplado através desse mesmo sentido? [...] Podes, portanto, dizer que é o Sol, que eu considero filho do Bem, que o Bem gerou à sua semelhança, o qual Bem, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à visão e ao visível [...] Relativamente à alma, reflete assim: quando ela se fixa num objeto iluminado pela verdade e pelo Ser, compreende-o, conhece-o e parece inteligente; porém, quando se fixa num objeto ao qual se misturam as trevas, o que nasce e morre, só sabe ter opiniões, vê mal, alternado o seu parecer de alto a baixo, e parece já não ter inteligência. [...] Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a ideia do Bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas

sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. E, tal como se pode pensar corretamente que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo Sol, da mesma maneira, no outro, é correto considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao Bem, mas não está certo tomá-las, a uma e a outra, pelo Bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o Bem. (PLATÃO, 508 b, c, d, e, 509 a, p. 307- 309).

A passagem acima trata de delimitar os dois âmbitos de que estamos tratando, a saber: o sensível e o inteligível. Sócrates inicia a fala fazendo uma distinção essencial entre a visão e o Sol. Ainda que sejam determináveis a partir de uma concordância originária, a visão não é o Sol. Ao contrário, o Sol é o que permite o acontecimento da visão, na medida em que ela não pode se realizar plenamente na escuridão. Isto quer dizer, em termos ontológicos, que o Sol é condição de possibilidade para que a visão se dê. Os olhos, órgãos responsáveis pela visão, só podem desenvolver plenamente sua capacidade de ver mediante uma condição externa a eles, que é o Sol. A visão dos entes pode se dar a partir de vários níveis de iluminação, mas irá se realizar mais plenamente quanto mais iluminação solar incidir sobre o que é visto. Desta maneira, se expressa uma dependência e submissão ontológica da visão em relação ao Sol, que não apenas depende do Sol para se concretizar, mas ainda se realiza tanto melhor quanto mais esteja em consonância com a plena iluminação proveniente daquele. Para que as coisas possam ser vistas da maneira mais plena possível, a visão precisa buscar a luminosidade do Sol e afastar-se da escuridão das coisas não iluminadas ou mal iluminadas que não podem ser vistas completa ou parcialmente.

Platão, então, propõe a analogia²⁰: assim como o Sol é condição de possibilidade para que os olhos possam desempenhar sua capacidade de ver os entes sensíveis, o Bem é a condição de possibilidade para que a inteligência possa desempenhar a sua capacidade inteligível de distinguir a ideia dos entes em sua essência pura. A partir da cisão entre visível e pensável, Platão estabelece uma proporcionalidade, na qual, o Sol, por um lado, desempenha o papel de condição de possibilidade da visão, e o Bem, por outro lado, de condição de possibilidade da inteligência. O Sol desempenha a mesma posição no âmbito do sensível que o Bem no âmbito inteligível. Da mesma maneira que a visão se dá de maneira tanto melhor de acordo com a luminosidade do Sol, Platão afirma que a inteligência pode conhecer tanto melhor a essência das coisas quanto mais iluminada seja pela verdade e pelo Ser.

²⁰ Para um melhor esclarecimento acerca da analogia platônica entre o Sol e o Bem, indicamos a leitura de todo o parágrafo que comenta tal passagem de Platão no livro: *O Instante Extraordinário*, de Marco Antônio Casanova. Aqui, destacamos apenas um pequeno trecho que trata do significado do uso da palavra analogia, neste contexto: “O termo grego analogia designa a proporção correta e consonância perfeita entre duas ou mais instâncias quaisquer. Se o sol é o fruto do bem e se o bem produziu o sol segundo uma analogia consigo mesmo, então esta produção aponta para uma plena proporcionalidade entre o modo de ser do bem e o modo de ser do sol.” (CASANOVA, 2001, p. 148.)

De maneira esquemática, poderíamos descrever a analogia da seguinte forma²¹: são dois os âmbitos estruturais da realidade, o do visível e do inteligível. O Sol desempenha no primeiro o mesmo papel que a Ideia de Bem no segundo, a saber, são condições de possibilidade de que se deem a visão e o conhecimento respectivamente. A luz que o Sol emite para iluminar os entes sensíveis (objetos da visão) está em consonância com a verdade que ilumina o que cada ente é de acordo com sua ideia (objetos do conhecimento). Os olhos são os órgãos que possibilitam o ver, assim como a inteligência (*nous*) é o órgão que possibilita ao homem conhecer. Assim como na falta de luz solar não podemos ver, nem distinguir “claramente” o que cada coisa é, ocorre o mesmo quando as capacidades inteligíveis se misturam com a falta de clareza proveniente da observação dos entes sensíveis. Quando nos atemos aos fenômenos que se transformam, aos entes sensíveis subordinados ao devir, então o entendimento é tão parco quanto a capacidade dos olhos para ver em situações mal iluminadas. Desta maneira, ao invés de termos conhecimento das essências, nos limitamos a emitir opiniões. A opinião está para o saber, assim como as sombras estão para os objetos, isto é, a opinião expressa uma falta de clareza. Apenas quando nos abstermos por completo das opiniões sensíveis, a fim de conhecer os entes por meio de suas ideias, é que podemos conhecer com precisão.

Quando Platão diz que a inteligência deve se ater à verdade e ao ser do ente, está explicitando como *se deve* proceder para conhecer “claramente” os entes. A verdade e o Ser dos entes se contrapõe ao que vem a ser e perece, isto é, ao devir. A verdade ilumina o que o ente é. Isto quer dizer que, para conhecer algo, a inteligência deve se direcionar à essência das coisas, iluminadas pela verdade, a saber, o que é em si e por si e não sofre alterações de acordo com as transformações sensíveis. A verdade ilumina a inteligência para que possa conhecer a ideia de cada ente. A ideia não é algo visível, não pode ser apreendida sensivelmente e, portanto, não está subordinada às transformações do devir. Ao contrário, a ideia é sempre una, eterna e imutável e é o que permite que, mesmo diante das variáveis

²¹ Seguimos aqui, basicamente, o esquema sugerido por Adam apresentado na nota número 38, p. 308, da tradução de *A República* feita por Maria Helena da Rocha Pereira. Ver bibliografia para referências completas.

“Mundo visível = Mundo inteligível

Sol = Ideia do Bem

Luz = Verdade

Objetos da visão (cores) = Objetos do conhecimento (ideias)

Sujeito que vê = Sujeito cognoscente

Órgão da visão (olhos) = Órgão do conhecimento (*nous*)

Faculdade da visão = Faculdade da razão

Exercícios da visão = Exercícios da razão

Aptidão para ver = Aptidão para conhecer.”

sensíveis, possamos definir o que algo é. Quer dizer, a ideia é o que possibilita que conheçamos os entes para além do condicionamento sensível a que estão sujeitos. É o que permite que vejamos o belo na multiplicidade de coisas belas. É a ideia do belo em si, completamente independente e anterior à multiplicidade dos entes sensíveis, que possibilita que chamemos alguns entes de belos. O que queremos ressaltar aqui é o caráter incondicional, a priori e imutável da ideia que, portanto, só poderia efetivamente existir em outro âmbito completamente diverso do sensível que está sujeito às mais diversas condições relacionais e a mutabilidades devenientes.

Heidegger ressalta: “Para o platonismo, o verdadeiro, o verdadeiramente ente é o suprassensível, a ideia.” (HEIDEGGER,2007,v.I,p.140). Isto significa dizer que é o suprassensível que dá a medida, o critério de verdade, pois apenas ele é capaz de expressar o ente em si mesmo e por si mesmo em sua essência. Como dissemos a crença na verdade aponta para a crença em uma espécie de “em si”, de substancialidade que pressupõe um ser do ente, uma quiddidade para as coisas. Se os entes são algo, isto é, se eles possuem uma quiddidade incondicionada, para além das relações que o determinam sensivelmente, então a vontade de verdade expressa a busca por determinar este ser. A ideia que expressa o ser do ente está em contraposição com o devir, como o modo como esse ente pode aparecer e transformar-se. O que se transforma não possui ser, está no âmbito do devir, e por isso, do meramente aparente. A ideia, ao contrário, expressa a constância do que é, independente de qualquer atributo sensível contingente e inconstante (HEIDEGGER,2007,v.I,p.56). Verdade é o que expressa a constância do ente, o que expressa uma substancialidade de caráter ontológico. Por isso, no devir e na mudança não pode haver verdade. Ser e devir nomeiam a diferença entre verdade e aparência e, nesta medida, são mutuamente excludentes e contrários.

Temos aqui estabelecida a dicotomia entre verdade e aparência, na medida que a ideia expressa o que os entes efetivamente são (ser), independentemente de como eles aparecem e se transformam sensivelmente (devir). Quando a inteligência se debruça sobre os entes, o que ela vê não são seus acidentes contingentes, mas, ao contrário, o que ela apreende é o ente tal como ele é essencialmente. O que a inteligência conhece é o que é imutável e constante na multiplicidade dos entes. O que subsiste para além da mudança ou das particularidades. É porque nossa inteligência já detém o conhecimento a priori das ideias imutáveis, que podemos ver e reconhecer o que cada ente é. Por isso, podemos identificar cada ente como sendo o que é, independentemente das características periféricas de como ele nos aparece. Isto é, não importa quão pequena, grande, ou em que formato se apresente uma cadeira, por exemplo, inteligimos que um ente é uma cadeira não pela sua cor, pelo material de que é feito, por ser

novo, ou velho. Chamamos cadeira uma multiplicidade de objetos, independente dessas suas características sensíveis, na medida em que o que faz um ente ser uma cadeira é algo para além dessas características. O que define cada ente não é sensível, está para além do sensível²². A determinação ontológica de um ente não pode ser visível, pois não é encontrada em seus atributos múltiplos aparentes. Por isso, o que expressa a verdade acerca dos entes tampouco pode ser acessado por meio da sensibilidade, mas, ao contrário, precisa ser uma instância “supra” sensível. É a ideia de cadeira que permite que vejamos uma série de entes que a posteriori reconhecemos como cadeiras. A ideia de cadeira é o que se encontra para além do visível, o que está no âmbito do inteligível. Ao contrário dos atributos contingentes da cadeira, da multiplicidade de determinações sensíveis cambiantes, a ideia de cadeira é imperecível e imutável.

Na medida em que a verdade dos entes se encontra no âmbito do suprassensível é esse âmbito que pode servir como medida e critério para o conhecimento. Desta maneira, a partir do ideal do suprassensível se julga o mundo sensível como negativo, inferior, insuficiente. Todos os atributos essencialmente sensíveis, portanto, serão inferiores aos suprassensíveis. O platonismo inclusive estabelece claramente essa graduação valorativa, uma vez que apresenta as esferas do conhecimento e da sensibilidade a partir de um segmento vertical divisível de acordo com seu nível de esclarecimento inteligível. Ele diz, no que se refere ao conhecimento, que é possível dividi-lo em quatro seguimentos, que são em seguida valorados da seguinte maneira: “[dividindo em quatro segmentos há]: no mais elevado, a inteligência, no segundo, o entendimento; ao terceiro entrega a fé, e ao último a suposição, e coloca-os por ordem, atribuindo-lhes o mesmo grau de clareza que os seus respectivos objetos têm de verdade.” (PLATÃO, 511e, p. 313). Isto é, a inteligência está localizada no seguimento mais elevado da linha que expressa o conhecimento por ser a partir dela que podemos conhecer mais própria e puramente a essência dos entes expressa pela ideia que lhes corresponde. A inteligência é, assim, capaz de produzir o conhecimento de maneira mais segura, pois seu objeto de conhecimento (as ideias) é aquilo que maximamente pode expressar a verdade ou o ser dos entes. Este valor, porém, vai se desgastando e diminuindo sucessivamente, à medida que os demais seguimentos expressam maneiras de conhecer mais dependentes de elementos sensíveis, não podendo ser considerados conhecimentos puramente inteligíveis e, por isso, se

²² “Olhamos para a diversidade constitutiva do fenômeno e vemos uma multiplicidade de traços particulares. [...] [Vemos dois livros distintos e] Os dois não possuem à primeira vista nada em comum, mas são igualmente livros. Se eles não deixam de ser o que são em função de sua diversidade superficial, conclui-se logicamente que as suas determinações ontológicas não se encontram no âmbito dessa diversidade. Elas precisam estar em uma região, à qual não se tem acesso através da percepção sensível: em uma região suprassensível.” (CASANOVA, 2001, p. 157).

mostram como menos capazes de acessar e expressar a verdade. A existência no mundo sensível²³, conseqüentemente, é desprovida de valor em si, pois não é capaz de expressar qualquer verdade do ser dos entes. Ela precisa, portanto, deste outro âmbito, do mundo suprassensível que contém a sua essência e justificação.

O que está em jogo neste tipo de postulação é fugir de uma indeterminação originária dos entes ou, ainda, de uma determinação que pudesse ser derivada relacionalmente. Deseja-se a partir dessa ascese filosófica encontrar uma determinação a priori e incondicionada capaz de definir essencialmente os entes. Isto significa dizer que se deseja encontrar a verdade dos entes (vimos que Nietzsche define tais tipos de filosofia como marcadas essencialmente pela vontade de verdade). Como vimos, a necessidade de um princípio suprassensível que garanta o ser dos entes se dá a partir de um preconceito moral que entende que o mundo sensível é marcado por uma carência ontológica constitutiva e que, por isso, seria preciso encontrar um princípio para além dele que o assegure enquanto uma espécie de suporte ontológico. É porque esse mundo não pode expressar a essência dos entes, que se precisa de uma instância para além dele. Verdade precisa ser o que revela o ente em sua totalidade, sem distorção (Idem, p.164), senão absolutamente. A verdade não pode estar restrita a um modo de aparecer, pois o desejo de verdade não se conforma com perspectivas, modos de ver ou opiniões sobre o ente. Por isso, a verdade não pode ser acessada a partir de características efêmeras e múltiplas. Ao contrário, a verdade de um ente define o que ele é em si mesmo. Como mostramos, no platonismo, isso aparece como ideia. São as ideias eternas e imutáveis que expressam o ser mesmo dos entes, para além da multiplicidade e elementos sensíveis contingentes. A ideia de um ente é o seu ser, e nesta medida é sempre uma. A ideia detém uma unicidade, imutabilidade e univocidade, pois é a definição ontológica incorrigível da verdade de um ente.

Desta maneira, podemos identificar no platonismo as três características fundamentais com as quais Nietzsche havia descrito o pensamento metafísico. A primeira delas consiste na dicotomia entre sensível e suprassensível, que aparece no pensamento platônico quando Sócrates postula os dois âmbitos do visível e do inteligível. O primeiro relegado aos entes e o segundo ao ser dos entes, expressando respectivamente a multiplicidade de características contingentes e instáveis e a ideia essencial una e imutável que exprime a quiddidade dos entes. A segunda característica metafísica consiste no entendimento do conhecimento como adequação. Tal relação se expressa, uma vez que a ideia aparece na filosofia platônica como a

²³ Retornaremos a esse ponto de maneira mais detida, quando tratarmos adiante como o mundo suprassensível é interpretado no cristianismo.

medida capaz determinar o ser dos entes. Conhecer significa conhecer a ideia que expressa a essência dos entes. A ideia, o inteligível, portanto, funcionam como medida e critério de conhecimento. O que conhecemos dos entes visíveis apenas será adequado na medida em que concordar com as ideias que são inteligíveis. Por fim, a terceira característica, que consiste na crença na verdade, aparece na afirmação moral de que a existência sensível é marcada por uma carência ontológica sem valoração possível por si mesma. Tal afirmação baseia-se no pressuposto da verdade como critério e valor para o conhecimento e para a vida em geral, que no platonismo aparece viabilizada no mundo inteligível das ideias.

1.3 **Leibniz e a carência ontológica constitutiva do mundo: o melhor dos mundos possíveis e a necessidade de razão suficiente**

Desejamos ainda comentar outra passagem, desta vez de um filósofo da tradição metafísica moderna, a fim de gerar um contraponto à filosofia grega clássica. Ainda que saibamos que comumente Descartes seja tomado como paradigmático para discutir os moldes da filosofia moderna por sua inserção do *cogito* como verdade primeira, pareceu-nos mais conveniente comentar aqui um fragmento de Leibniz. Decidimo-nos a comentar a filosofia leibniziana na medida em que ela apresenta de maneira bastante paradigmática como a dicotomia metafísica é conservada ainda na filosofia moderna. Tal passagem, desta maneira, fornece-nos elementos de maneira muito clara para que possamos evidenciar o que está aqui, para nós em questão. Neste texto²⁴ Leibniz também defende a necessidade da dicotomia entre sensível e suprassensível para assegurar a origem do mundo, porém, o faz de maneira radicalmente diversa da filosofia platônica. O texto se inicia da seguinte maneira:

Além do mundo, isto é, além do agregado das coisas finitas, se dá certa Unidade dominante. Não apenas como minha alma se dá em mim, ou melhor, como meu próprio eu se dá em meu corpo, mas, ao contrário, guardando com o mundo uma relação muito mais elevada. Pois, a unidade dominante do universo não apenas rege o mundo, senão também o constrói, ou seja, o cria e é superior ao mundo. E, desta maneira, é extramundana de modo tal que é a razão última das coisas. Com efeito, não podemos descobrir em nenhum ser particular, nem mesmo no agregado ou na série de coisas, uma razão suficiente da existência das mesmas. [...] E assim, qualquer que seja o estado anterior a que se remonte, jamais se descobrirá nos ditos estados uma razão (*ratio*) perfeita o porquê de existir o mundo ao invés de nada, nem porque ele é tal como é.

Desta maneira, ainda que se imagine um mundo eterno, uma vez que apenas se admita uma sucessão de estados, sem que em nenhum deles se possa descobrir uma razão suficiente (na medida em que admitir todos os estados que se queira não é minimamente suficiente para poder encontrar uma razão), é evidente que se deva buscar a razão em outra parte. Pois, nas coisas eternas, por mais que não exista uma causa, deve-se, contudo, ser possível conceber uma razão. A razão é, nas coisas imutáveis, a necessidade mesma, ou seja, a essência em si,

²⁴ *Sobre a origem radical das coisas* (23 de novembro de 1697), denominado a partir de agora por *ORC*.

enquanto que na série de coisas mutáveis, ainda que se imagine que esta série seja eterna, a razão constituiria no predomínio mesmo de certas inclinações, como veremos em seguida. Neste caso, portanto, as razões não obrigam necessariamente (com necessidade absoluta, ou seja, metafísica, de modo que seu contrário implique contradição) mas, ao contrário, unicamente inclinam. Deste modo, se torna evidente que mesmo supondo a eternidade do mundo, não é possível evitar a necessidade de admitir uma razão última extramundana das coisas, quer dizer, Deus.

Assim, as razões do mundo estão ocultas em algo extramundano, distinto da sucessão de estados ou da série de coisas cujo agregado constitui o mundo. (LEIBNIZ, §302-303, p. 472 - 475).

O texto já se inicia afirmando que, “para além do agregado de coisas finitas, que compõe o mundo”, existe uma Unidade Dominante. E que tal unidade não se dá tal como a unidade corporal, unidade que poderíamos chamar de uma espécie de unidade plástica e orgânica. Plástica na medida em que compõe um todo estrutural que se apresenta como um material e formalmente; o corpo poderia ser descrito, neste sentido, a partir de suas delimitações físicas, quer dizer, como um conjunto uno que ocupa um lugar no espaço. Além disso, o corpo apresenta ainda, uma espécie de unidade orgânica, pois além dessa unidade expressa fisicamente, o agregado de elementos do corpo compõe uma unidade que é expressa pela noção de organismo, que implica o funcionamento interdependente dos órgãos em uma economia geral e, desta maneira, indivisível, sem que altere fundamentalmente seu funcionamento.

Em todo caso, o que Leibniz defende é que a Unidade Dominante do mundo guarda uma relação muito mais elevada com o mundo. Tal unidade não apenas rege seu funcionamento, gerenciando todos os elementos como uma espécie de corpo, senão que também o constrói e o cria; e nesta medida, precisa ser superior ao mundo mesmo, sendo “extramundano”, a fim de funcionar como razão suficiente última das coisas. Já nesta altura do texto podemos identificar a postulação da cisão entre sensível e suprassensível a partir da oposição expressa pelos termos leibnizianos ‘mundo’ e ‘unidade dominante extramundana’. Leibniz inicia seu texto afirmando ainda, a necessidade de algo que esteja para além do mundo, de maneira que o pudesse criar. A ideia de criação do mundo implica a noção, que comentamos anteriormente, de carência ontológica. Neste contexto, o mundo precisa ter sido criado por algo extramundano, na medida em que sua razão suficiente não pode ser encontrada em nenhum de seus elementos, assim como, tampouco, pode ser encontrada na simples unidade expressa pelo agregado de coisas finitas que o compõe. Porém, esse argumento baseia-se em um pressuposto que Leibniz toma como dado, a saber, a existência do Princípio de Razão Suficiente.

O Princípio de Razão Suficiente foi nomeado e enunciado explicitamente, como o conhecemos, por Leibniz, na seguinte formulação:

(31) Nossos raciocínios fundamentam-se sobre *dois grandes princípios*: o da *contradição*, pelo qual consideramos *falso* o que ele implica, e *verdadeiro* o que é oposto ao falso ou lhe é contraditório. (32) E o de *Razão Suficiente*, pelo qual entendemos não poder *algum fato ser tomado como verdadeiro ou existente, nem algum enunciado ser considerado verídico, sem que haja uma razão suficiente para ser assim e não de outro modo*, embora frequentemente tais razões não possam ser conhecidas por nós. (LEIBNIZ, *Monadologia*, § 31- 32, p. 108).

O Princípio da Razão Suficiente é, portanto, um princípio primeiro que fundamenta nossos raciocínios e que declara que todo fato ou enunciado para ser verdadeiro ou existente carece de uma razão suficiente, isto é, carece de uma causa ou razão para além dele que justifique sua existência (o fato de ser) e sua essência (seu modo de ser). É, portanto, por meio da evocação do Princípio de Razão Suficiente que Leibniz defende a necessidade de que haja uma causa ou razão extramundana que justifique a existência e essência do mundo, tal como ele é; e isso, na medida em que sua razão suficiente não pode ser encontrada no simples agregado de coisas finitas que o compõe. O porquê de a razão suficiente do mundo não poder ser encontrada nos entes sensíveis, veremos mais adiante. O que aparece mais primordial para entendermos tal argumento, neste momento, é um esclarecimento acerca do próprio Princípio de Razão Suficiente. Isto é, antes de qualquer coisa, precisamos questionar em que medida é legítimo aceitar esse princípio como pressuposto.

A validade do Princípio de Razão Suficiente baseia-se na estrutura da razão humana. Leibniz diz: “nossos raciocínios fundamentam-se em dois princípios”. Em seguida, o Princípio da Razão Suficiente é apresentado no mesmo patamar que o Princípio de Não-contradição, quer dizer, ele está inserido nos “primeiros princípios lógicos” que regem a própria estrutura do entendimento humano e que, por isso, são *considerados* evidentes por si mesmos. Tais princípios prescindem de fundamentação, na medida que qualquer tentativa de fundamentá-los já necessitaria incluí-los como pressupostos. Quer dizer, são os primeiros princípios lógicos que possibilitam qualquer tipo de fundamentação, uma vez que todo raciocínio ou argumentação utiliza tais princípios para se estruturar de maneira legítima e válida. É devido à própria estrutura do entendimento humano, que apenas podemos pensar e conhecer a partir desses princípios. Além disso, se todo princípio necessitasse de princípios ainda mais fundamentais e elementares para demonstrar sua validade, teríamos uma regressão ao infinito, na medida em que sempre nos remeteríamos a princípios mais basilares, impossibilitando qualquer demonstração. Nesse sentido os primeiros princípios lógicos, enquanto princípios que expressam a própria natureza do intelecto humano são a priori, pois é a partir deles que podemos fundamentar todo e qualquer outro princípio ou tese.

Sendo assim, Leibniz pôde começar seu texto reivindicando a necessidade de uma causa extramundana, derivando tal necessidade do fato de a Razão Suficiente do mundo não

estar expressa em nenhum ente mundano, nem tampouco, no agregado de coisas finitas que o compõe. Mas por que afinal, os entes sensíveis não podem se justificar a si mesmo, sem a necessidade de uma razão para além deles? A razão suficiente do mundo não pode remontar ao agregado de coisas finitas, uma vez que a razão de qualquer ente existente no mundo apontaria para outro ente anterior a ele que pudesse ser tomado como causa. Tal procedimento remeteria a entes anteriores de maneira tal que, se considerarmos que os entes são finitos, chegaríamos, em algum momento, a um primeiro ente que careceria de razão suficiente para justificá-lo. Para terminar com a regressão ao infinito, seria necessário encontrar um ente primeiro que seja causa suficiente de si mesmo. Isto é, é preciso que haja um ente que não necessite remontar sua causa para algo externo a si. Esse ente não pode ser pensado como um ente sensível, na medida em que os entes sensíveis são marcados por um caráter finito, efêmero e limitado, não suportando a definição de causa primeira. Neste sentido, é pelo fato de os entes sensíveis não bastarem ou justificarem a si mesmos que sua causa, ou a causa do mundo, precisa ser extramundana.

Leibniz ressalta que, mesmo que imaginássemos um mundo eterno, a sucessão de estados não poderia expressar uma razão suficiente de maneira satisfatória. Ainda que as coisas eternas não precisem de causas, na medida em que já existem eternamente, precisam expressar uma razão que justifique a sua existência. O conceito de mundo, por sua vez, não contém em si a noção de Razão Suficiente devido ao seu caráter contingente. A existência do mundo não abarca conceitualmente uma necessidade metafísica, mas, ao contrário, apenas uma necessidade física e, por isso, contingente. Leibniz define as necessidades metafísicas como as que expressam uma necessidade absoluta, ou seja, “que sua essência implica sua existência”, ou, em outras palavras, que a inexistência implica uma contradição com sua essência. O conceito de mundo não envolve tal necessidade metafísica, pois sua essência não expressa a necessidade absoluta de sua existência. O mundo é necessário fisicamente, porque ele é (o que expressa a sua existência), mas não metafisicamente, pois sua inexistência não exprimiria uma contradição com sua essência.

Por tais argumentos, Leibniz defende que é necessário que haja um uma razão extramundana que não apenas justifique o mundo, mas que também o crie. Na medida em que a essência do mundo não implica sua existência, ele não existe em si e por si, de tal maneira que precisa ser criado por um fator externo, que funcione como sua razão e causa. A existência dessa razão extramundana, por sua vez, precisa ser expressa por uma necessidade metafísica. Por isso, não pode consistir em um ente físico entre outros, mas, ao contrário, precisa estar para além de qualquer série, sendo causa primeira que possibilita toda a série

causal e, ainda, causa de si mesmo. Essa causa primeira, a qual sua essência precisa implicar sua existência, existindo, portanto, com necessidade metafísica, é expressa pelo conceito de Deus. Deus nomeia este ente supremo extramundando que possibilita a existência do mundo por meio de sua criação. Desta maneira, as razões do mundo estão “ocultas” em razões extramundanas, assim como as verdades eternas são a fonte das verdades sensíveis.

Para defender a existência de razões extramundanas e de verdades eternas, Leibniz argumenta que coisas existentes apenas podem proceder de coisas existentes. E se o mundo existe, por necessidade física, mas não possui em si sua razão suficiente, é necessário que existam causas extramundanas, não de maneira fictícia, senão que “em um certo sujeito absoluto ou metafisicamente necessário, isto é, em Deus” (LEIBNIZ, ORC, §305, p. 476). Deus, portanto, não pode ser um conceito fictício, senão precisa existir para que o mundo exista. Além disso, a dependência do mundo em relação a essa razão extramundana não é apenas estabelecida pela noção de causa e efeito, mas também inclui uma dependência quididativa, na medida em que a essência de todas as coisas existe em Deus. Deus é causa primeira e razão suficiente²⁵, pois é a “fonte de toda essência e existência dos demais seres” (§305, p. 476).

A definição de Deus não apenas expressa a noção de causa primeira, senão inclui em seu conceito a máxima perfeição, na medida em que “a perfeição não é mais que quantidade de essência” (§303, p.473-474). Leibniz defende que a essência tende naturalmente à existência, de maneira que todas as coisas que expressam uma essência ou realidade possível tendem à existência de acordo com sua quantidade de essência, que é a quantidade do grau de perfeição. Deus é tal que sua essência implica sua existência, na medida em que Deus apresenta o maior grau de perfeição possível, completamente ilimitado e incondicionado. Desta maneira, seu conceito inclui a noção de anterioridade ontológica, assim como as noções de superioridade e grandiosidade. Pela sua máxima perfeição, Ele contém em si absolutamente a essência de tudo o que há e pode haver. Em Deus, não apenas estão contidas as essências das

²⁵ “ (38) Por esse motivo, a razão última das coisas deve encontrar-se numa substância necessária, na qual o pormenor das modificações só esteja eminentemente, como na origem. É o que chamamos Deus. (39) Ora, sendo esta substância razão suficiente de todo aquele pormenor que, por sua vez, está entrelaçado em toda parte, *há um só Deus, e esse Deus é suficiente.* (40) Esta suprema substância única, universal e necessária, sem nada externo independente dela, e simples resultado da sua possibilidade, pode também julgar-se que não é suscetível de limites e que contém o máximo possível de realidade. (41) Segue-se daí que Deus é absolutamente perfeito, pois *a perfeição é, apenas, a grandeza da realidade positiva tomada rigorosamente, excluídos os limites e restrições nas coisas em que os há. É onde não houver quaisquer limites, quer dizer, em Deus, a perfeição é absolutamente infinita. [...]* (45) Assim, só Deus (ou o Ser necessário) possui esse privilégio: se é possível tem de existir necessariamente. Ora, como nada pode impedir a possibilidade do que não tem quaisquer limites, qualquer negação e, por conseguinte, contradição, isto é suficiente para se conhecer *a priori* a existência de Deus. Demonstramo-la, também, pela realidade das verdades eternas, mas igualmente acabamos de prová-las *a posteriori* pela existência dos seres contingentes, que não podem ter a razão última ou suficiente senão no ser necessário, que em si mesmo possui a razão de existir. (LEIBNIZ, *Monadologia*, § 38-41 e 45, p. 109)

coisas existentes, mas, ao contrário, também as essências de todos os possíveis. De maneira que, a criação divina dessas essências se realiza a partir da própria essência de Deus e, assim, a partir do princípio de perfeição. Entre todas as essências possíveis que estão no intelecto de Deus, Ele atualiza as noções que em seu conjunto expressam a maior perfeição²⁶. A perfeição do conjunto é expressa por conter a maior quantidade de essências compatíveis, isto é, que não sejam contraditórias entre si. As essências não contraditórias entre si são chamadas de compossíveis.

O melhor dos mundos possíveis é aquele que realiza mais plenamente a perfeição, na medida em que traz à existência a maior quantidade de essências compossíveis. Em outras palavras, o melhor dos mundos possíveis é o que atualiza a série de entes que possui a maior quantidade de possibilidades compatíveis entre si. Desta maneira, Deus funciona não apenas como causa eficiente do mundo, enquanto seu criador, expressando sua grandiosidade e poder, mas também consiste em sua causa final. Deus cria o melhor dos mundos possíveis, expressando não apenas sua perfeição, como também sua liberdade, sabedoria e bondade no momento em que faz a eleição de atualizar o melhor dos mundos possíveis. O conceito de Deus também justifica moralmente a existência do mundo tal como ele é, em detrimento de todos os outros mundos possíveis que são completamente conhecidos pelo intelecto de Deus, mas que não foram atualizados por seu grau inferior de perfeição. Para poder escolher o melhor dos mundos possíveis, Deus já precisava conter em si a noção completa de todas as substâncias. Deus abarca em si a essência de todos os entes possíveis, de maneira que conhece na eternidade a essência²⁷ de todos os entes existentes e possíveis, mesmo antes de se realizarem em ato. O sistema leibniziano, portanto, resguarda a essência a priori de todos os entes, como substâncias eternas existentes no intelecto de Deus. Tais substâncias são conhecidas, criadas e mantidas por Deus, mesmo antes da sua atualização sensível. Todos os entes sensíveis possuem uma essência a priori e eterna que está em Deus como sua causa e

²⁶ “Assim, pode-se dizer que, de qualquer maneira que Deus criasse o mundo, este teria sido sempre regular e dentro de uma certa ordem geral. Deus escolheu, porém, o mais perfeito, quer dizer, ao mesmo tempo o mais simples em hipóteses e o mais rico em fenômenos, tal como seria o caso duma linha geométrica de construção fácil e de propriedades e efeitos espantosos e de grande extensão.” (LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, § 6, p. 123).

²⁷ Não incluímos no texto uma melhor definição do conceito de substância individual para evitar alongar por demasiado o comentário, na medida em que esse conceito nos obrigaria realizar uma série a mais de elos argumentativos. Assim, simplificamos a interpretação leibniziana limitando-nos a uma reconstrução mais geral. Para a definição de substância individual, ver §13 de *Discurso de Metafísica*, no qual Leibniz mostrará que Deus conhece a priori a noção completa ou perfeita de todas as substâncias individuais que encerra todos os predicados que irá atualizar na realização temporal de sua essência: “... a noção duma substância individual encerra, duma vez por todas, tudo quanto lhe pode acontecer, e considerando esta noção nela se pode ver tudo o que é verdadeiramente possível enunciar dela, como na natureza do círculo podemos ver todas as propriedades possíveis que podemos deduzir dela.” (LEIBNIZ, *Discurso de Metafísica*, § 13 p. 128). O conhecimento priori das noções das substâncias individuais, permite a escolha perfeita de Deus em atualizar uma série de substâncias compatíveis entre si, ao invés de outras.

justificação independente do tempo, espaço ou circunstâncias que se dê sua atualização sensível.²⁸

A partir desses elementos já podemos reconhecer na filosofia leibniziana o que chamamos anteriormente de as três características que descrevem o pensamento metafísico. A primeira, a dicotomia entre sensível e suprassensível, é expressa, no pensamento leibniziano, pela cisão entre mundo e causa extramundana. Leibniz instaura o âmbito suprassensível ao defender a necessidade de uma causa extramundana enquanto Razão Suficiente do mundo. Essa cisão pode ser vista ainda por meio da postulação da diferença entre necessidade física e necessidade metafísica. Quer dizer, no sistema leibniziano também há a postulação de duas instâncias radicalmente distintas de necessidades, na qual uma se encontra completamente para além dos entes sensíveis, a partir da identificação entre essência e existência expressa pelo conceito de Deus.

A segunda característica que é enunciada pelo o conhecimento como adequação vem à tona a partir da afirmação de que a existência dos entes físicos é justificada e garantida pelas essências e verdades metafísicas e eternas, de maneira que sua razão suficiente apenas pode ser revelada a partir de um ser extramundano, como vimos, Deus. São as razões extramundanas, contidas no conceito de Deus, que podem revelar qualquer conhecimento acerca do mundo, se comportando, desta maneira, como medida e critério para a produção de um conhecimento adequado acerca da essência dos entes.

Por sua vez, a terceira característica, que consiste na crença na verdade como pressuposto primeiro, evidencia-se, sobretudo, pela evocação do Princípio de Razão Suficiente. Ao postular um princípio que expressa que “para tudo que existe há uma causa ou razão que justifique e possibilite sua existência”, Leibniz resguarda a noção de essência, como substância a priori que define os entes, garantida, por sua vez, por meio de um ente

²⁸ Neste contexto, seria interessante aludir a outro conceito fundamental da filosofia leibniziana que, pelos motivos anteriormente explicitados, não teremos condição de discutir aqui. Trata-se do conceito de harmonia preestabelecida a partir da qual estaria determinado o funcionamento do mundo, e determinada a relação harmônica entre o funcionamento de substâncias de naturezas tão distintas como o corpo e a alma, por exemplo. No texto de Leibniz encontramos: “Imagine dois relógios que estão perfeitamente sincronizados um com o outro. Ora, isso pode ser feito de três modos: o primeiro consiste em uma influência natural. É isso o que experimentou Huygens para seu grande espanto. Ele prendeu dois pêndulos em uma mesma peça de madeira. Os batimentos contínuos desses pêndulos comunicavam vibrações semelhantes às partículas da madeira, mas essas vibrações somente poderiam subsistir em sua ordem, sem se impedir mutuamente, se os pêndulos estivessem em acordo um com o outro. [...] A segunda maneira de fazer com que dois relógios, ainda que imperfeitos, estejam sempre de acordo um como o outro seria colocá-los sob vigília constante de um artesão hábil que acertasse um com o outro a cada momento. A terceira maneira será a de fazer no início esses dois relógios de pêndulos com tanta arte e justeza que se possa assegurar de seu acordo posterior. Coloque agora a alma e o corpo no lugar dos dois relógios. Seu acordo ou simpatia ocorrerá também por meio de um desses três modos. [...] Assim, resta somente minha hipótese, quer dizer, a via da harmonia preestabelecida por um artífice divino prevenido, o qual desde o começo formou cada uma dessas substâncias, as quais mesmo seguindo somente suas próprias leis – que elas receberam com o seu próprio ser -, estão em acordo uma com as outras.” (LEIBNIZ, 2002, p. 45 a 47).

extramundando. A partir da crença na necessidade de que existam essências prévias para que se possa falar em existência, o que Leibniz faz é, mais uma vez, resguardar o espaço da verdade dos entes como uma essência imutável e a priori que pode e deve ser buscada por meio dos princípios da razão, possibilitando a reconstrução de causas primeiras para a justificação do mundo.

1.4 **O Cristianismo enquanto platonismo para o povo: o cristianismo como expressão popular da metafísica**

Comentamos a filosofia de dois pensadores clássicos da tradição, de distintos momentos e segmentos da história, a fim de evidenciar a descrição nietzschiana da essência moral da metafísica por meio dos próprios textos clássicos da filosofia. Obviamente não poderíamos, ainda que por meio de representantes dos principais períodos da história da filosofia, comentar todas as maneiras em que a essência moral da metafísica se revela. Escolhemos tais pensadores porque eles apresentam distintas estratégias para o mesmo: a instauração da dicotomia entre mundo sensível e suprassensível, assim como a tomada do mundo suprassensível como parâmetro e critério de julgamento do sensível, na medida em que apenas por meio do suprassensível podemos alcançar a verdade. Porém, para tentarmos delimitar a abrangência da crítica nietzschiana, falta-nos ainda incluir em nossa análise os outros dois modos de conhecimento que se desenvolveram no Ocidente, a saber, a religião e a ciência. O que queremos propor, a partir de agora, é a ampliação do domínio da vontade de verdade como essência própria da noção de conhecimento no Ocidente. Quer dizer, a vontade de verdade não descreve restritamente a história da filosofia, mas, além disso, consiste no princípio determinante de toda a história do Ocidente, na medida em que também a religião e a ciência são determinadas por ela. Nos interessa aqui, sobretudo, o cristianismo que se consolidou como a religião predominante no Ocidente, assim como os movimentos filosóficos que, descartando a metafísica, deram origem ao que entendemos por ciência.

Nietzsche mistura inúmeras vezes os termos ciência, metafísica e religião quando trata de tipos de manifestação da vontade de verdade. Afirmações ou advertências como “o cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (*ABM, Prólogo*, p. 8) ou “Lembrando do fato de que, entre todos os povos, o filósofo não representa nada mais que o desenvolvimento dos velhos sacerdotes” (*AC, XII*, p.11), nos sugerem que o princípio constituinte da religião e da

filosofia são o mesmo, revelando, mais uma vez, uma proximidade essencial entre essas diferentes manifestações como originadas de um mesmo princípio. Desta maneira, temos a impressão de que, quando Nietzsche trata mais detidamente da metafísica e dos filósofos, o que ele está fazendo, na verdade, é se deter na manifestação mais essencial e, talvez, ‘sofisticada’ da vontade de verdade. Se nossa hipótese estiver certa, conseqüentemente teremos a ampliação maximamente abrangente da crítica nietzschiana, abarcando agora não apenas a história da filosofia em particular, mas a própria história do Ocidente como uma manifestação da vontade de verdade.

Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche diz que: “a vontade de verdade precisa de uma crítica – determinemos com isso nossa própria tarefa” (*GM* III § 24). Na medida em que a história do Ocidente está baseada em um pressuposto moral, o preconceito do valor irrestrito da verdade, questionar ‘o valor dos valores’, consistirá em buscar descrever a genealogia da própria moral, isto é, como surge a moral, inclusive esta que fundamenta de maneira totalizante o Ocidente por estar na base fundacional da filosofia, religião e ciência ocidentais. Porém, antes de nos determos na dita tarefa nietzschiana de crítica do valor dos valores, queremos nos dedicar a uma rápida caracterização do cristianismo e da ciência, para que possamos delimitar melhor em que medida eles também podem ser considerados manifestações da vontade de verdade. Isto é, queremos questionar, em que medida, afinal, o cristianismo pode ser denominado “platonismo para o povo”. E por que Nietzsche pode afirmar que a ciência também está baseada em preconceitos metafísicos, apesar de todo seu esforço para se distanciar da metafísica²⁹.

Começemos, então, pelo cristianismo. Após nossa breve apresentação da filosofia platônica, não é difícil identificar elementos no cristianismo que estejam em profunda consonância com o platonismo. Para além de todo o esforço da filosofia medieval de conciliar os dogmas cristãos com conceitos clássicos, ainda mantendo a sofisticação conceitual e o refinamento filosófico na análise dos textos bíblicos, o que queremos ressaltar aqui é, antes de tudo, como o sistema de crenças do cristianismo mais vulgar, mais popular, também está intimamente vinculado a pressupostos platônicos. De maneira que conceitos refinados da filosofia platônica são encontramos solapados em dogmas religiosos, facilmente assimiláveis pela “massa popular”.

²⁹ “Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa crença metafísica – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...” (*GC*, 344, p. 236).

Gostaríamos de ressaltar primeiramente que, quando tratamos do cristianismo, tampouco estamos tratando da figura propriamente de Cristo. Assim como o platonismo não pode ser completamente identificado com Platão, Cristo e o cristianismo não são imediatamente identificáveis³⁰. Nietzsche mesmo faz uma longa diferenciação entre a tipologia de Jesus e a tipologia dos homens sacerdotais e crentes que surgem com o cristianismo³¹. Desta maneira, referimo-nos aqui exclusivamente a esse movimento religioso que se consolidou como cristianismo, assim como à Igreja cristã, apesar de suas possíveis distorções ou mesmo inversões do “Evangelho original”³² e do exemplo de vida de um pretense Jesus histórico.

Nietzsche responsabiliza, sobretudo, Paulo³³ pela conversão do cristianismo em uma fé no além mundo. O cristianismo poderia ser definido, em linhas gerais, como uma religião que retira seus dogmas da Bíblia, coletânea de livros considerada como escrituras Sagradas, inspiradas por Deus (2 Timóteo 3:16). A Bíblia é composta por uma divisão entre vários livros ou epístolas agrupados entre Velho Testamento e Novo Testamento, que tem como parâmetro divisional o nascimento de Jesus. O Velho Testamento é o conjunto de escrituras básicas do judaísmo e o Novo Testamento é o que contém estritamente o relato da vida e dos ensinamentos de Jesus, considerado o Cristo. Desta maneira, o cristianismo é uma espécie de religião derivada do judaísmo, que se apropria de alguns livros em comum, alterando determinados dogmas judaicos a partir dos livros que compõe o Novo Testamento. Os cristãos creem que Deus criou o mundo assim como os judeus (Gêneses 1:1) e que esse mundo era

³⁰ “Jesus se distingue da história do cristianismo; Nietzsche o aparta dela. O que ele foi não tem nada a ver, em última instância, com o processo histórico que seguiu.” (JASPERS, 1990, p. 23).

³¹ Para tais descrições e diferenciações, ver *O Anticristo*.

³² “Nossa época orgulha-se de seu senso histórico: como, então, se permitiu acreditar que a *grosseira fábula do fazedor de milagres e Salvador* constitui as origens do cristianismo – e que tudo nele de espiritual e simbólico surgiu apenas posteriormente? Muito pelo contrário, toda a história do cristianismo – da morte na cruz em diante – é a história de uma incompreensão progressivamente grosseira de um simbolismo *original*. Com toda a difusão do cristianismo entre massas mais vastas e incultas, até mesmo incapazes de compreender os princípios dos quais nasceu, surgiu a necessidade de torná-lo mais *vulgar e bárbaro* – absorveu os ensinamentos e rituais de todos os cultos *subterrâneos* do *imperium Romanum* e as absurdidades engendradas por todo tipo de raciocínio doentio. Era o destino do cristianismo que sua fé se tornasse tão doentia, baixa e vulgar quanto as necessidades doentias, baixas e vulgares que tinha de administrar.” (AC, XXXVII, p. 33). Para distorções do cristianismo original ver especialmente parágrafos XXXIII a XXXVII de *O Anticristo*.

³³ Paulo de Tarso foi um apóstolo de Cristo. Deu maior ênfase aos gentios (não judeus), pois considerava que sua missão era destinada a todos os que estavam espalhados pelo mundo (Atos 13:47). Paulo era fariseu e perseguiu os cristãos. Converte-se ao cristianismo depois de uma experiência que o deixa cego (Atos 9). Paulo foi um grande responsável pela difusão do cristianismo entre os gentios e é considerado uma das principais fontes da doutrina da Igreja. As suas Epístolas formam uma seção fundamental do Novo Testamento. Poder-se-ia considerar que ele transformou o cristianismo numa nova religião, dando contornos mais claros e dogmáticos aos ensinamentos de Cristo. Nietzsche diz: “Paulo, com aquela insolência rabínica que permeia todos seus atos, deu um caráter lógico a essa concepção *indecente* deste modo: ‘Se Cristo não ressuscitou de entre os mortos, então é vã toda a nossa fé’ – E de súbito converteu-se o Evangelho na mais desprezível e irrealizável das promessas, a *petulante* doutrina da imortalidade do indivíduo... E Paulo a pregava como uma *recompensa!*...” (*O Anticristo*, XLI, p. 36).

perfeito até que a raça humana, por meio de seus dois primeiros representantes, Adão e Eva, desobedeceram a Deus. Como castigo, foram expulsos do paraíso e condenados à mortalidade, ao trabalho para a subsistência e à dor que não conheciam até então (Gênesis 3). O cristianismo considera tal ato de desobediência o pecado original, que converteu a natureza humana em pecaminosa. Daí deriva a ideia de que todo homem possui uma natureza pecaminosa por participar da herança deixada pelos pais da humanidade. O corpo humano é fonte do pecado e do mal (Romanos 7:23), em contraposição à alma que pode se arrepender e se voltar para Deus³⁴. A morte de Jesus é considerada, pelo cristianismo, a salvação da humanidade. Cristo representaria o sacrifício perfeito em lugar do pecador³⁵, redimindo a natureza pecaminosa e, conseqüentemente, mortal do homem. A fé na ressurreição do Cristo e a promessa de que voltará permitem a espera por uma nova vida que restabeleceria a harmonia inicial, purificando o homem do pecado e de sua maldição³⁶. Para isso, contudo, os homens precisam se converter ao cristianismo e seguir a lei de Deus. Aqueles que assim fizerem serão salvos e os demais estarão condenados eternamente.

A partir da interpretação de que Cristo morreu pelos pecados e ressuscitou para garantir vida eterna aos crentes, o cristianismo se tornou uma das religiões mais paradigmáticas para se pensar a dicotomia entre mundo sensível e suprassensível. Imortalidade e julgamento pelos pecados são dois dogmas fundamentais do cristianismo que expressam de maneira radical a desvalorização do mundo sensível em prol do mundo suprassensível. Isto é, no cristianismo o mundo suprassensível aparece como Reino de Deus, e o mundo sensível como o mundo corrompido pelo pecado. Todos os atributos do mundo terreno são interpretados como maus em si, derivando sua existência e essência do pecado e do diabo. O diabo³⁷ é a figura que funciona como antítese de Deus e por isso, representante do

³⁴ “Porque bem sabemos que a lei é espiritual; mas eu sou carnal, vendido sob o pecado.” (Romanos 7:14).

³⁵ “Quanto mais o sangue de Cristo, que pelo Espírito eterno se ofereceu a si mesmo imaculado a Deus, purificará as vossas consciências das obras mortas, para servirdes ao Deus vivo? E por isso é Mediador de um novo testamento, para que, intervindo a morte para remissão das transgressões que havia debaixo do primeiro testamento, os chamados recebam a promessa da herança eterna. [...] Assim também Cristo, oferecendo-se uma vez para tirar os pecados de muitos, aparecerá segunda vez, sem pecado, aos que o esperam para salvação.” (Hebreus 9:14,15 e 28).

³⁶ “Porque o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna, por Cristo Jesus nosso Senhor.” (Romanos 6:23).

³⁷ Nem todas as correntes cristãs interpretam o mal o personificando na figura do diabo. Porém, existem algumas passagens bíblicas nas quais a interpretação literal se torna muito sugestiva. O livro de Jó, por exemplo, se inicia com a descrição de uma conversa entre Deus e Satanás. (Jó 1:7-12). Em outras, se estabelece uma relação direta entre o pecado e o diabo: “Quem comete o pecado é do diabo; porque o diabo peca desde o princípio. Para isto o Filho de Deus se manifestou: para desfazer as obras do diabo”. (1 João 3:8). Como nosso intuito aqui não é apresentar o cristianismo em seu vizez mais filosófico, mas, ao contrário, desejamos evidenciar sua interpretação dogmática e popular, na medida em que queremos ressaltar como os conceitos do platonismo é incorporado de maneira simplista, escolhemos seguir essa interpretação mais literal dos textos bíblicos.

mundo em que vivemos, que é considerado dominado pelo pecado. Todos os atributos meramente sensíveis, a partir desta interpretação, são definidos em contraposição ao que é espiritual e, portanto, são pecaminosos e maus. O corpo, a alimentação, a sexualidade, o trabalho, o dinheiro, o poder político etc, serão regidos por uma lei que deseja purificá-los de si mesmo. Isto é, o cristianismo propõe uma dietética alimentícia, sexual e econômica, que visa a enfraquecer, tanto quanto possível, os instintos corporais, na medida em que são determinados por uma natureza pecaminosa, e, destarte, demoníacos. Desta maneira, o cristianismo radicaliza o ato platônico de estabelecer uma cisão entre mundo suprassensível e sensível, a partir da separação entre vida terrena, que transcorre neste mundo e vida eterna, que existirá no Reino de Deus. Assim como, da mesma maneira, instaura uma valoração moral a partir desta dicotomia, na medida em que a partir do ideal de vida eterna, julga a vida terrena como negativa.

Tais características do cristianismo permitem um dos discursos de Zaratustra, intitulado *Dos pregadores da morte*, no qual Zaratustra declara que os pregadores da vida eterna são os pregadores da morte. Tendo a vida eterna como parâmetro, o que o cristianismo faz é derivar todos os seus valores da antítese do que é vida, de como ela se apresenta no mundo que conhecemos e, portanto, prometem a salvação para depois da morte. A vida humana terrena não possui valor nenhum e a morte é desejável, pois só depois dela virá a salvação prometida. Desta maneira, não se deve almejar alcançar nenhuma felicidade ou realização neste mundo, mas, ao contrário, é preciso despojar-se o máximo possível dos elementos dessa vida, enfraquecer o corpo, abdicar dos prazeres e das riquezas, pois tudo isso expressa o mal desse mundo. A Terra é vista apenas como fonte de dor e miséria, o que expressa um sentimento de cansaço em relação à vida que não pode oferecer nada de positivo e que abre um espaço para um anseio sem limites de morte. A partir dessa concepção, a vida humana só pode ser justificada por um ideal que esteja para além dela mesma, isto é, um ideal além vida ou pós-morte. A vida do cristão só é justificada na espera pelo Reino de Deus e sua justiça, Reino esse no qual, a efemeridade e devir característicos do mundo sensível serão superados.

Em *Apocalipse*, o livro bíblico que revela como será o julgamento final do mundo e o estabelecimento da “nova vida”, o Reino de Deus é descrito como um mundo avesso às características terrenas. O cristianismo popular³⁸ interpreta o Reino de Deus como consistindo

³⁸ É sempre muito complicado falar de cristianismo como um movimento uno dado seu alcance e abrangência tanto temporal quanto espacial. Com a reforma protestante, o número de Igrejas que se denominam cristãs cresceu e segue crescendo de maneira desenfreada. Além disso, sempre houve outras seitas e movimentos paralelos à soberania da Igreja Católica, com interpretações distintas e alterações de diversos dogmas. A própria Igreja Católica inúmeras vezes reinterpretou seus dogmas

em um lugar literal, ao qual em determinado momento o homem terá acesso, aí vivendo eternamente. O próprio julgamento do mundo aparece como literal, isto é, o cristianismo assume que os valores capazes de julgar a terra e a vida humana não são terrenos, nem humanos, mas ao contrário, são valores eternos baseados na lei e no amor de Deus. O *Apocalipse* é considerado um livro profético por seu caráter revelador em relação ao futuro e por isso também ficou conhecido como *Revelações*. Consiste, basicamente, na descrição das “visões” que um anjo teria enviado ao apóstolo João em nome de Jesus (Apocalipse 1:1-3).

Em *Apocalipse* encontramos:

Vi a santa cidade, a nova Jerusalém, que de Deus descia do céu, [...] E Deus limpará de seus olhos toda a lágrima; e não haverá mais morte, nem pranto, nem clamor, nem dor; porque já as primeiras coisas são passadas. [...] E ali não haverá mais noite, e não necessitarão de lâmpada nem de luz do sol, porque o Senhor Deus os ilumina: e reinarão para todo o sempre (Apocalipse 21:2 e 4 e 22:5).

O *Apocalipse* destaca, sobretudo, como superação da vida terrena o aspecto da imortalidade. O que não haverá mais no Reino de Deus está intimamente relacionado com a morte, isto é, com o sofrimento, a dor, ou a fome (*Apocalipse* 7:16). A existência é vista pelo cristianismo a partir da perspectiva ‘morte’, isto é, o mundo está corrompido pelo pecado e, por isso, é apenas efemeridade e morte, e, desta maneira, a vida terrena é tida como absolutamente má. Nietzsche descreve essa interpretação do mundo, da seguinte maneira: “Se deparam com um enfermo ou um velho ou um cadáver, dizem logo: ‘A vida está confutada!’ Mas só eles estão confutados, e os seus olhos, que vêem apenas essa face da existência.” (*Dos pregadores da morte*, p. 71). O cristianismo prega a corrupção da vida e da Terra pelo pecado causando a enfermidade, a dor, a velhice e a morte. O que Nietzsche ressalta é que o que está corrompido não é a vida ou a Terra, senão que tal tipo de vida que apenas vê “essa face da existência”, isto é, que frente à abundância e saúde que também são expressas pela vida sensível, só são capazes de ver morte e enfermidade³⁹.

Um aspecto interessante que aparece no trecho de *Apocalipse* que destacamos acima, diz respeito à iluminação. João descreve a cidade eterna como sempre iluminada por Deus e diz que, por isso, prescindiria completamente do sol e de lâmpadas, seguindo invariavelmente iluminada, sem noite. A luz que vem de Deus é a luz eterna, sem câmbios, sem falha, exprimindo a luminosidade adequada à nova cidade perfeita e eterna. Neste ponto, podemos destacar ainda mais uma ponte direta com o platonismo. Como comentamos no momento em

e preceitos no decorrer de sua história. O que desejamos aqui é apontar, de maneira geral, as interpretações que foram sendo dadas predominantemente a determinados textos bíblicos nos movimentos populares. Assumimos que com isso estamos generalizando e solapando uma série de nuances com que cada denominação cristã, movimento, ou momento histórico delimitou sua doutrina.

³⁹ Será daí inclusive que Nietzsche irá derivar sua descrição fisiológica da saúde e da enfermidade como configurações determinadas de vida, que trataremos mais adiante.

que falamos da filosofia platônica, a luminosidade é o que permite ver com clareza, condição de possibilidade para a visão distinguir o que é do que não é. A escuridão, em contrapartida, representa o erro, o engano, a falta de segurança, enquanto a luz é o que permite e assegura o acesso à verdade. Neste sentido, a luz sempiterna com que Deus ilumina nova Jerusalém garante a máxima luminosidade à cidade, que representa a revelação máxima e contínua da verdade. No Reino de Deus, não haverá mais dúvida, erro ou problemas de qualquer espécie. A verdade da vida eterna é maximamente revelada pela luz de Deus que é interrupta.

O Reino de Deus é, antes de qualquer coisa, uma representação espacial do desejo de máxima segurança, de uma vida que esteja previamente assegurada, não apenas no âmbito do conhecimento, mas, além disso, em toda manifestação vital. A vida eterna, a luz eterna, a lei eterna, tudo está assegurado de maneira absoluta, todos os elementos se mostram a partir de sua quiddidade. No Reino de Deus, não existe qualquer possibilidade de alteração ou substituição, não há transformações de nenhuma espécie. Deus, o ente supremo, poderoso, bondoso, justo e que nunca falha, que nunca muda⁴⁰, funciona como a priori máximo, possibilitando que a substancialidade e essência dos entes seja conhecida, assegurando que a verdade de cada ente seja manifesta em si de maneira constante e irrepreensível. Em oposição, a mentira e o engano são a essência do mal; o Diabo como antítese de Deus, é considerado o pai da mentira⁴¹, isto é, foi ele quem trouxe para o mundo seu aspecto corruptível, enganoso e falso a partir do pecado.

Com isso percebemos que os elementos que se desenvolvem no cristianismo já estavam de certa maneira expressos ou latentes no platonismo. Neste sentido, o cristianismo não representa qualquer ruptura decisiva com a antiguidade, mas ao contrário, cresce a partir de seus elementos, incorporando e muitas vezes radicalizando ideias socrático-platônicas. Em relação a isso, Jaspers observa:

O paganismo já havia desenvolvido esse antipaganismo, esse cristianismo preexistente, no momento estelar de sua filosofia: Sócrates e Platão são para Nietzsche as primeiras e funestas manifestações disso. O cristianismo, desta maneira, longe de ser, para a antiguidade, um corpo estranho procedente do exterior, foi seu fruto natural. Se estamos contra ele, devemos considerar com suspeita a antiguidade mesma [...] O cristianismo recuperou todos os mistérios, o desejo instintivo de salvação, as ideias de sacrifício, de ascetismo, as filosofias de pós-morte que caluniam o mundo real, todas essas manifestações da vida declinante. (JASPERS, 1990, p. 35).

⁴⁰ “Toda a boa dádiva e todo o dom perfeito vem do alto, descendo do Pai das luzes, em quem não há mudança nem sombra de variação. Segundo a sua vontade, ele nos gerou pela palavra da verdade, para que fôssemos como primícias das suas criaturas”. (Tiago 1:17 e 18.) Outras referências bíblicas que afirmam a eternidade, caráter perfeito e imutabilidade de Deus: Salmos 102:27, Hebreus 1:12 e 13:8, Isaías 48:12, Malaquias 3:6.

⁴¹ “Vós tendes por pai ao diabo, e quereis satisfazer os desejos de vosso pai. Ele foi homicida desde o princípio, e não se firmou na verdade, porque não há verdade nele. Quando ele profere mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso, e pai da mentira.” (João 8:44)

Isto significa dizer que, o cristianismo consolida os pressupostos platônicos por meio de figuras e dogmas que literalizam a dicotomia entre as duas esferas do sensível e do suprassensível. Além disso, mantém a derivação moral que condena o sensível em prol do suprassensível, por seu pretensível caráter de incompletude ontológica, expresso pela incapacidade de assegurar uma quiddidade constante aos entes. Incorpora em sua doutrina antigas crenças gregas como ideias de sacrifício, ascetismo e a negação do mundo sensível em prol de um pós-morte na qual a vida assumiria sua plenitude⁴². Em suma, o cristianismo é a consolidação religiosa da essência metafísica, que aparece pela primeira vez na história do Ocidente como platonismo. Nesta medida, Nietzsche pode incluir o cristianismo em sua descrição da história do Ocidente como derivado também da vontade de verdade. Fink comenta esse copertencimento entre o cristianismo e platonismo na seguinte passagem:

O que Nietzsche com tanta convicção combate sob a capa de cristianismo é antes de mais nada uma *metafísica*, uma *avaliação*. O que ele atacou no cristianismo foi apenas a forma histórica e factual de tal avaliação. O cristianismo representa algo de mais geral: não representa uma dada metafísica, nem tampouco uma dada avaliação, mas sim *a avaliação da metafísica*, a avaliação de toda a interpretação ocidental do ser, a interpretação que, à luz das ideias, à luz de um mundo supraterrâneo, autêntico e “verdadeiro”, concebe o sensível, o terrestre, o corpo com algo de provisório, inautêntico e aparente. É aquilo que Nietzsche entende sob a designação de “platonismo”. Finalmente ele combate o cristianismo porque se trata de um “platonismo para o povo”, a vulgarização da metafísica. (FINK, 1988, p. 149).

Quando Nietzsche ataca tão veementemente o cristianismo, nos seus últimos escritos, ele está se opondo, portanto, não apenas ao cristianismo estritamente falando, mas a essa moral, um tipo de avaliação predominante no ocidente que se expressa maximamente por meio do cristianismo, na qual se desvaloriza o mundo em nome de um além mundo. Seja a partir da teoria das ideias e do mundo inteligível platônico, seja pela noção de Deus como sujeito onisciente e onipresente e Reino de Deus, ou como um mundo pós-morte. Essas teorias estabelecem uma cisão, adotando o âmbito suprassensível como o critério que julga e condena a vida humana como ela se apresenta. O valor que justifica o homem, a vida e o mundo são buscados em elementos supramundanos e supra-humanos⁴³.

Além disso, a partir da identificação entre falta de luz, pecado, mentira e mau, o cristianismo não apenas consolida o gesto platônico dicotomizante entre verdade e erro, senão o radicaliza, intensificando seu aspecto moral, na medida em que a mentira será a expressão máxima do pecado e do erro. Ao contrário do platonismo, no qual ainda se resguarda uma

⁴² Em diversos diálogos platônicos, Sócrates faz referências às limitações do âmbito sensível para alcançar o conhecimento, inclusive fazendo apologia à morte e a vida pós-morte. O diálogo intitulado *Fédon* é paradigmático nesse sentido.

⁴³ Dionísio, em contrapartida, expressaria a concepção de mundo como vontade de poder – eterno retorno, que instaura valores a partir de elementos terrenos, a personificação de uma filosofia pós-metafísica, que não busca mais o sentido e o valor da vida em elementos supraterrâneos, sem aversão e tentativa de negação completa de seu aspecto devenida. Esse projeto nietzschiano ficará mais claro quando tratarmos da vontade de poder, no capítulo 2.

importância e uma função social e política para a mentira⁴⁴, mantendo o acesso à verdade para um grupo privilegiado composto pelos filósofos, no cristianismo isso será maximamente ampliado. Não apenas a verdade, mas sobretudo, a veracidade, desta maneira, assumirá o papel de valor supremo como um imperativo moral universalmente abrangente. Tal busca pela verdade permeada por uma moral rigorosa que defende a total veracidade nessa busca, possibilitará, por fim, o nascimento da própria ciência ocidental. O cristianismo em nome da verdade se voltará contra si mesmo, dando origem a ciência moderna. Com isso, apontamos pela primeira vez, o elo entre a ciência e cristianismo. Contudo, desta maneira estamos antecipando argumentos, primeiro, ainda se faz necessário algumas palavras prévias sobre a ciência.

1.5 **O método científico e o rigor necessário para o conhecimento verdadeiro: ciência e vontade de verdade**

Como dissemos, faltam-nos ainda algumas palavras acerca da ciência. A palavra ciência deriva do latim *scientia*, que por significar conhecimento, era usada⁴⁵ de maneira generalizada, com uma abrangência tão ampla quanto filosofia. Com o desenvolvimento do pensamento moderno, a palavra assume uma significação mais restrita e se torna, praticamente, sinônimo de ciência natural. A modernidade é marcada por uma tendência filosófica de colocar em questão a legitimidade das questões metafísicas tradicionais, frente às novas possibilidades técnicas que estão aparecendo em outros âmbitos de produção de conhecimento, sobretudo, a partir do método experimental. Os filósofos modernos, desde Galilei, Bacon, Descartes, ou mesmo Kant se deparam com a necessidade de estabelecer, não apenas o limite do conhecimento humano, mas também a possibilidade de desenvolver métodos seguros para tratar das questões filosóficas a fim de que suas investigações possam apresentar resultados “verídicos” e não apenas especulações “vazias”. Neste momento, vem à tona de maneira radical a necessidade de veracidade na busca pela verdade. A verdade que a

⁴⁴ Em *A República* Sócrates chega a afirmar que os governantes podem usufruir o direito de mentir, na medida em que existem mentiras necessárias para a formação de um povo forte. (PLATÃO, *A República* III, 389 b, c, d).

⁴⁵ “Ciência aqui há que ser compreendida no sentido que o idealismo alemão definiu e analisou este termo: como a doutrina do saber ou, mais precisamente, como a doutrina do sistema do saber. [...] há, pois, que compreender ciência como a totalidade do saber e, assim, a expressão evoca toda a tradição filosófico-metafísica, no interior da qual o fenômeno científico moderno é um episódio de consumação e de plenificação da mesma.” (FOGEL, Gilvan, *Nietzsche: Da experiência de declínio*, p. 6).

filosofia deseja conquistar não pode resumir-se a verossimilhança, mas, ao contrário, essa verdade precisa ser conquistada por meios rigorosos capazes de assegurar seu caráter verídico. Os filósofos terão como tarefa, portanto, questionar as possibilidades de conhecermos, estabelecendo parâmetros e critérios, que terão como base a experiência ou a razão, a fim de assegurar-se da produção do conhecimento. A partir desses sistemas filosóficos, consolida-se uma noção de conhecimento, que visa encontrar um método rigoroso de pesquisa capaz de produzir asserções legítimas acerca do mundo e do homem, que aos poucos delimita as bases e moldes do que compreendemos como ciência.

Neste contexto, podemos nos apropriar da argumentação heideggeriana que mostra como na modernidade a noção de verdade deixará de ser expressa simplesmente como adequação ao ente, passando a ser expressa pela noção de verdade como certeza, na medida em que na modernidade, o que vem à tona como elemento fundamental para a verdade é a necessidade de confirmação⁴⁶. Para garantir completamente a produção do conhecimento, e assim, assegurar-se da verdade, passará a ser necessário, antes de qualquer coisa, certificar-se de si mesmo, enquanto sujeito do conhecimento, isto é, sondar suas capacidades e limites cognitivos, assim como desenvolver um método seguro a partir do qual podemos representar os objetos adequadamente.

Heidegger mostrará como na modernidade a nova essência da verdade, a verdade como certeza, consiste no assegurar-se desse domínio do homem (como centro e medida) sobre os demais entes que se tornam objetos. Isto traz a necessidade de se assegurar cada vez mais de suas próprias capacidades e meios de dominação e assim, estabelecer a busca pela delimitação do conhecimento humano e, também, pelo o rigor do método. Método aqui deve ser entendido, justamente, como esse ‘pro-cedimento’ que visa assegurar e conquistar o domínio do homem estabelecido sobre o ente a fim de assegurará-lo como objeto para um sujeito que re-presenta. Ou seja, o conhecimento deve ser estabelecido a partir de um método assegurador, que, antes de qualquer coisa, se assegure a si mesmo enquanto lugar de re-presentação do ente, possibilitando, com isso, o ente enquanto objeto, na medida em que é representado e assegurado pelo sujeito. Esse representar e assegurar é o que garante a verdade do ente, pois ele só ‘é’ enquanto re-presentação clara e indubitável. Para garantir a re-

⁴⁶ “O conhecer enquanto *percipere* e *cogitare* no sentido de Descartes possui a sua distinção no fato de ele só admitir como conhecimento aquilo que é a-presentado como indubitável ao sujeito por meio do representar e que é calculável a todo momento uma vez mais como algo assim posicionado. Mesmo para Descartes, o conhecimento se orienta pelo ente. Nesse caso, porém, só é válido como ente aquilo que é assegurado sob a forma de re-presentação e da auto-a-apresentação caracterizadas. Um ente não é senão aquilo de que o sujeito pode estar seguro no sentido de sua representação. O verdadeiro é apenas o assegurado, o certo. Verdade é certeza, e para essa certeza permanece decisivo o fato de nela o homem estar a cada vez certo e seguro de si mesmo. (HEIDEGGER, vol. II, 2007, p. 126).

apresentação do objeto, contudo, é necessário antes assegurar-se de si mesmo. A certeza, então, diz respeito, primeiramente, ao asseguramento de si mesmo enquanto sujeito que pode representar um objeto, e então, ao próprio ente enquanto esse objeto que aparece de maneira clara e distinta a cada vez ao sujeito, sendo, desta maneira, sempre coposicionado pelo sujeito. A objetividade só pode ser requerida a partir de uma subjetividade que posicione o ente enquanto objeto (HEIDEGGER, vol. II, 2007).

Neste contexto, frente à dificuldade de se encontrar formas mais consistentes de se tratar os problemas metafísicos e, em contrapartida, à insistência e relevância do conhecimento produzido experimentalmente, a filosofia passa a se ocupar dessas ciências, possibilitando o aparecimento da filosofia das ciências, campo, que se propõe a pensar a(s) ciência(s) e suas questões. Tal deslocamento explica, de certa forma, o fato de o pensamento filosófico aparecer na modernidade, sobretudo, como teoria do conhecimento, a partir da qual se derivam os demais seguimentos, como a ética, a política e a estética. Não é possível aqui, fazer um amplo levantamento histórico do nascimento das ciências naturais. Tampouco é viável propor uma discussão ou contraposição entre as principais teorias que fundamentaram o aparecimento da ciência, discutindo, por exemplo, o papel da matemática, ou do binômio indução - dedução, e, ainda, a importância do empirismo e do mecanicismo neste contexto. O que queremos, para além disso, é descrever a ideia com que a ciência surge, isto é, a confiança de que se está estabelecendo os limites, parâmetros e métodos para o desenvolvimento de um conhecimento seguro e certo acerca da realidade⁴⁷.

Foi nesse contexto, que se desenvolveu o positivismo de Augusto Comte, que nos parece paradigmático para pensar qual era o papel e importância que a ciência requeria para si no tempo de Nietzsche. Nietzsche mesmo, inúmeras vezes cita o positivismo em seus textos, como paradigma para criticar a ciência, textos dos quais comentaremos alguns trechos em seguida. Desta maneira, desejamos agora nos deter brevemente no texto de Comte, a partir do comentário da seguinte passagem:

Estudando, assim, o desenvolvimento total da inteligência humana em suas diversas esferas de atividade, desde seu primeiro voo mais simples até nossos dias, creio ter descoberto uma grande lei fundamental, a que se sujeita por uma necessidade invariável, e que me parece poder ser solidamente estabelecida, quer na base de provas racionais fornecidas pelo conhecimento de nossa organização, quer na base de verificações históricas resultantes dum

⁴⁷ Em um trecho do Prefácio da Primeira Edição da *Crítica da Razão Pura*, vem à tona, a partir da fala de Kant, a essência da verdade como certeza. Kant afirmará aí a pretensão da crítica em assegurar-se completamente da resolução de todos os problemas metafísicos, baseando-se na necessidade de perfeita segurança (certeza) dos princípios derivados da razão pura. Apenas a partir de princípios derivados com “perfeita segurança” se pode produzir conhecimento; acessar a verdade: “Neste trabalho, a minha grande preocupação foi descer ao pormenor e atrevo-me a afirmar não haver um só problema metafísico, que não se resolva aqui ou, pelo menos, não encontre neste lugar a chave da solução. Com efeito, a razão pura é uma unidade tão perfeita que, se o seu princípio não fosse suficiente para resolver uma única questão de todas aquelas que lhe são propostas pela sua natureza, haveria que rejeitá-lo, pois não se poderia aplicar a qualquer outra com perfeita segurança.” (KANT, *Crítica da Razão Pura*, A XIII).

exame atento do passado. Essa lei consiste em que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo. Em outros termos, o espírito humano, por sua natureza, emprega sucessivamente, em cada uma de suas investigações, três métodos de filosofar, cujo caráter é essencialmente diferente e mesmo radicalmente oposto: primeiro, o método teológico, em seguida, o método metafísico, finalmente, o método positivo. Daí três sortes de filosofia, ou de sistemas gerais de concepções sobre o conjunto de fenômenos, que se excluem mutuamente: a primeira é o ponto de partida necessário da inteligência humana; a terceira, seu estado fixo e definitivo; a segunda, unicamente destinada a servir de transição. (COMTE, 1978, p. 9 - 10).

Para Comte, o espírito humano, por sua natureza, possui três métodos de filosofar⁴⁸ absolutamente distintos um dos outros, que caracterizam sucessivamente os três estágios de desenvolvimento por que passa. Tal sucessão é expressa por uma “grande lei fundamental e invariável” que ele declara ter descoberto. Tal lei denominar-se-ia Lei dos Três Estados e consiste no seguinte: o primeiro estado da inteligência humana, que é apenas um ponto de partida, chama-se teológico. O segundo, que consiste no metafísico, possui um papel intermediário, na medida em que serve unicamente de transição a um mais elevado, que é o terceiro. E, finalmente, o terceiro estado que é definitivo e expressa a maturidade do pensamento humano, é denominado ciência. Em este último estágio, mais avançado e maduro, o intelecto possui um método de filosofar que é denominado método positivo ou científico.

A lei dos três estados consiste no entendimento que tanto o indivíduo, quanto a história da humanidade como um todo, passa por esses três estágios de desenvolvimento intelectual, que são marcados por uma lenta, constante e contínua superação de um pelo outro até a chegada no auge, que é o estado positivo. Tal lei pressupõe uma noção de história evolutiva e cumulativa. Além disso, expressa uma ideia de história linear, contínua e definitiva, uma vez que as transformações são progressivas, sempre na mesma direção até alcançar seu estado final. Comte descreve os métodos usados para explicar a realidade como excludentes e progressivos, de maneira que, ao entrar no estágio seguinte, já não se trabalha com o método anterior, por apresentar-se como inferior e menos eficiente.

Ao definir cada estágio, Comte defende que o primeiro e o segundo estado do intelecto são convergentes em seu objetivo de conhecimento, na medida em que ambos desejam conhecer “a natureza íntima dos seres, as causas primeiras e finais de todos os efeitos que o tocam” (COMTE, p. 10), o que Comte denomina conhecimentos absolutos. O que distingue o

⁴⁸ É inevitável a comparação dessa passagem de Comte com a divisão kantiana das três fases da filosofia: a fase dogmática, a fase cética e a fase crítica: “Kant afirma que a filosofia passa por três fases: a dogmática, de que é modelo o sistema wolffiano, a céptica representada em grau eminente por Hume e a crítica, que ele próprio inaugura”. (MORUJÃO, Alexandre. *Prefácio da tradução portuguesa*, p. 9). Da mesma maneira que em Comte, somente a terceira fase da filosofia, que em Kant é definida como a fase crítica, é capaz de fundamentar satisfatoriamente a filosofia com bases rigorosas a fim de que, a partir dela, se possa produzir um conhecimento seguro, científico. É assim que Kant define a sua tarefa na elaboração da *Crítica*: “A crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência.” (KANT. *Crítica da Razão Pura*, Prefácio da segunda edição, B XXXVI).

primeiro estágio do segundo é, sobretudo, o método que aplicam para alcançar seu objetivo comum. O estado teológico explica os fenômenos como sendo produzidos pela ação de agentes sobrenaturais, personificações concretas de poderes que atuam e intervêm arbitrariamente, produzindo o universo e os seres que o compõe da maneira tal como se apresenta. Em contraposição, no segundo estado, o da metafísica, o método consiste em substituir os agentes sobrenaturais por abstrações, de maneira que tais forças abstratas são responsáveis por engendrar e determinar a existência e o funcionamento dos entes. Tais abstrações, ainda que apresentem um progresso e sofisticação intelectual, se mantêm atreladas a especulações imaginativas, puramente conceituais, que não podem ser provadas ou confirmadas por meio dos fenômenos naturais. Desta maneira, tampouco a metafísica pode ser considerada um método adequado para a produção de conhecimento.

Quando o homem atinge, porém, o “estado viril de sua inteligência”, ele reconhece a impossibilidade de conhecer “a origem e destino do universo e as causas íntimas dos fenômenos”, objetivo que tanto a teologia como a metafísica ainda resguardavam. Desta maneira, o terceiro estado do desenvolvimento do intelecto humano descarta todas as tentativas anteriores de explicação, tanto as teológicas (que seriam alcançadas por meio de explicações mitológicas e sobrenaturais), quanto as metafísicas, (que recorreriam a abstrações conceituais próprias à filosofia). Neste momento o intelecto alcançaria um estágio que busca somente o conhecimento possível e seguro, que apenas pode ser atingido por meio da conjugação do raciocínio e da experiência. Tal método baseia-se na experiência como o campo de determinação do critério de verdade. E, por isso, a filosofia deve superar à metafísica, abandonando seus problemas que não podem ser resolvidos pelo método científico baseado em hipóteses experimentais, e que, portanto, não passam de fantasias do intelecto. A nova tarefa da filosofia é limitar-se à filosofia da ciência, a fim de que alcance o último e mais avançado estágio e método de conhecer do espírito humano, tal como a lei dos três estados enuncia. Apenas o método positivo ou científico é capaz de alcançar e formular leis efetivas que descrevam o funcionamento invariável da natureza. Comte reivindica ao método científico a exclusividade de conhecer os fenômenos a partir de seus “termos reais”, à medida que ele se limitaria a explicar e explicitar as leis naturais baseado, apenas, em fenômenos observáveis. Ele diz: “Todos os bons espíritos repetem, desde Bacon, que somente são reais os conhecimentos que repousam sobre fatos observados. Essa máxima fundamental é evidentemente incontestável” (COMTE, p. 11).

Nessa concepção de realidade, a noção de sujeito e objeto são bem definidas. Tanto o sujeito quanto o objeto são previamente constituídos, na medida em que o sujeito cognoscente

possui, de acordo com a natureza humana, uma razão capaz de descobrir leis reais por meio da investigação rigorosa e metódica do seu objeto de estudo. Tais leis são a expressão de um funcionamento invariável da natureza. É importante ressaltar que neste momento, a noção de verdade mais uma vez expressa adequação, uma vez que é possível conhecer o real, partindo da razão humana por meio de teorizações submetidas à prova da experiência. Contudo, sofre uma radicalização, na medida em que a busca pelo método é a busca pelo asseguramento completo tanto das capacidades cognitivas do sujeito, como da verdade da representação dos objetos, trazendo à tona, portanto, a verdade como certeza. O que é provado cientificamente gera leis que possuem verdade verificada e objetiva. O método científico assume o papel do novo critério capaz de expressar adequadamente a verdade dos fenômenos, a partir da descoberta e enunciação de suas leis naturais de funcionamento. Neste contexto, portanto, o que merece destaque como critério de produção do conhecimento, a fim de que ele seja verdadeiro, é o método. A tarefa fundamental da filosofia é estabelecer “[...] o conhecimento preciso das regras gerais convenientes para proceder de modo seguro na investigação da verdade.” (COMTE, p. 21). A principal tarefa do pensamento na modernidade é a tentativa de elaboração de um método preciso capaz de investigar e produzir asseguradamente o conhecimento acerca da natureza.

Porém, apesar de a verdade permanecer determinada como adequação, temos no positivismo uma inversão explícita do platonismo. Ao considerar a especulação metafísica como estágio intermediário do intelecto humano e, portanto, como insuficiente para determinar a verdade dos entes, o positivismo realiza uma desvalorização do inteligível em prol do sensível. Desta maneira, o supracensível passa a ser considerado apenas como um mundo de “abstrações imaginativas” e negado por não ser capaz de elucidar nenhum conhecimento verdadeiro acerca da realidade. O método de conhecimento usado pela metafísica, que procede por meio de abstrações conceituais inteligíveis é considerado inferior por não ser seguro e apropriado para revelar a verdade dos fenômenos naturais. Em seu lugar surgem as experimentações baseadas na verificação dos fatos empíricos, que aparecem como as únicas capazes de fornecer a verdade do ente. Desta maneira, porém, ainda resta aqui a dicotomia entre mundo sensível e supracensível, mas ela sofre uma inversão de hierarquia. Aquele que era o lado considerado superior será agora substituído pelo lado inferior. Ao contrário do platonismo, no qual o inteligível era superior por ser o único capaz de expressar a quiddidade dos entes para além de sua inconstância fenomênica, no positivismo, por seu caráter indemonstrável experimentalmente, o supracensível é desvalorizado e desconsiderado. O sensível, desta maneira, assume o lugar de âmbito possível de produção de conhecimento. Em

contrapartida, o suprassensível que era a única forma de conhecer a ideia dos entes em sua verdade, passa a se mostrar como fundado na imaginação, e por isso, passa a ser considerado como engano, erro, falsidade. Comte desconsidera completamente a teologia e a metafísica, rechaçando todo conhecimento que provenha desse âmbito, que não passa, em suas palavras, de fantasia. Ao contrário, a sensibilidade é agora o lugar onde estão expressas as leis dos fenômenos, que explicam seus funcionamentos tal como são. Heidegger explicita essa inversão a partir das seguintes palavras:

Inverter o platonismo significa então: inverter a relação com o que dá a medida; o que no platonismo se encontra embaixo e quer ser medido a partir do suprassensível precisa ser transportado para cima; é preciso colocar o suprassensível inversamente a seu serviço. Em meio à realização da inversão, o sensível se transforma no ente propriamente dito, isto é, no verdadeiro, na verdade. O verdadeiro é o sensível. Isso é o que ensina o positivismo. (HEIDEGGER, vol I, 2007, p. 140).

Com essa passagem, atentamos para o fato do valor supremo da verdade se manter como pressuposto em ambos os sistemas de conhecimento. Tanto no platonismo, quanto no positivismo busca-se uma medida capaz de definir o grau de verdade das especulações acerca da realidade. No platonismo, essa medida aparece como ideia, como inteligível, e desta maneira, a partir do âmbito suprassensível. No positivismo, por sua vez, a medida aparece a partir do fenômeno natural, que pode ser apreendido por um método rigoroso experimental capaz de expressar as leis invariáveis de ocorrência dos fenômenos. O positivismo, portanto, ainda postula que é possível produzir máximas que expressem o que o ente verdadeiramente é. O positivismo ainda acredita na verdade como adequação, buscando conhecer o mundo a partir do pressuposto de que há algo previamente constituído no mundo que possa ser conhecido. Neste caso, o positivismo postula que é possível formular leis que expressem o funcionamento real dos fenômenos. É justamente por ainda manter a verdade como paradigma para o conhecimento que no positivismo o suprassensível perde o seu valor, na medida em que o suprassensível se mostra, neste momento, como incapaz de expressar a verdade do ente⁴⁹. Quer dizer, no positivismo, o além mundo é interpretado à revelia de como surge, se mostrando incapaz de revelar a verdade acerca do mundo. É porque não pode ser testado e demonstrado por meio do método científico, que o suprassensível é negado como critério de verdade, na medida em que, no positivismo, a verdade é expressa pela experimentação, que é

⁴⁹ “Reconhece de agora em diante, como *regra fundamental*, que toda proposição que não seja estritamente redutível ao simples enunciado de um fato, particular ou geral, não pode oferecer nenhum sentido real e inteligível. Os princípios que emprega são apenas fatos verdadeiros, somente mais gerais e mais abstratos do que aqueles dos quais deve formar o elo. Seja qual for, porém, o modo, racional ou experimental, de proceder à sua descoberta, é sempre de sua conformidade, direta ou indireta, com os fenômenos observados que resulta exclusivamente sua eficácia científica. A pura imaginação perde, assim, irrevogavelmente sua antiga supremacia mental, e se subordina necessariamente à observação, de maneira a constituir um estado lógico plenamente normal, sem cessar, entretanto, de exercer, nas especulações positivas, ofício capital e inesgotável, para criar ou aperfeiçoar os meios de ligação definitiva ou provisória.” (COMTE, 1978, p. 54).

viabilizada por meio do sensível. A inversão realizada pelo positivismo permanece, desta maneira, completamente atrelada à crença no valor da verdade. A própria inversão decorre desse pressuposto.

Como vimos na seção anterior, quando tratamos do cristianismo, é a própria moral cristã de veracidade irrestrita que possibilita o aparecimento da ciência moderna. Quer dizer, a ciência baseia-se no mesmo fundamento metafísico de vontade de verdade, radicalizado pela moral cristã por veracidade nessa busca. A vontade de verdade permeada pela rigorosa moral cristã que prescreve a necessidade de total veracidade na busca pela verdade, se voltará contra si mesma, invertendo a tradicional dicotomia metafísica entre sensível e suprassensível e invalidando, assim, a metafísica e a religião e, em especial, o cristianismo. Neste sentido, nos interessa destacar uma passagem de Jaspers:

Há entre a ciência grega e a do Ocidente moderno uma diferença fundamental. Apenas no mundo cristão, através da história, a vontade de verdade cobrou semelhante amplitude; foi aí onde a indagação da verdade cobrou o caráter implacável que se manifesta na ciência. Trata-se de um feito indiscutível: essa ciência, com sua universalidade, sua exigência sem limites e sua tendência à unidade, apenas apareceu no Ocidente, e apenas em solo cristão. Nele, e pelo menos em alguns homens, se formou o espírito de investigação científica que deveria impregnar toda consciência e toda ação. [...] o cristianismo foi capaz de fazer avançar essa ciência, devido a seu cristianismo e em seguida, contra seu cristianismo, ou pelo menos contra cada uma das formas objetivas que esse pode assumir. (JASPERS, 1990, p. 64).

O que Jaspers evidencia aqui é que a ciência moderna só pôde se desenvolver a partir do imperativo moral cristão de veracidade irrestrita e universal que radicalizou e intensificou a vontade de verdade que já estava latente no platonismo. Com o cristianismo o acento na necessidade de veracidade na busca pela verdade à todo custo se tornou maximamente abrangente. Tal veracidade cobra o preço de voltar-se contra si mesmo, isto é, a busca cristã veraz pela verdade, por fim se transformará no questionamento da própria possibilidade do conhecimento metafísico e teológico. Se voltará contra si, na medida em que irá se propor sondar os limites do conhecimento humano e se esforçará por estabelecer um método que garanta a produção segura do conhecimento, impossibilitando assim, o próprio cristianismo. A dicotomia metafísica tradicional do mundo suprassensível como lugar da verdade, incorporada pelo cristianismo, no positivismo (e em geral na ciência moderna) será invertida, por meio da assunção do âmbito do sensível como o único capaz de se submeter aos critérios estabelecidos pelo método necessário para regular a produção do conhecimento seguro.

No positivismo, portanto, o sensível assume a primazia sobre a dicotomia entre sensível e suprassensível, de tal forma que conquista todo o espaço que o suprassensível ocupava na filosofia platônica e na teologia cristã. O sensível passa a ser tomado como o âmbito capaz de expressar a verdade. A observação e descrição dos fenômenos naturais será critério de verdade para valorar qualquer assertiva. Inclusive a moralidade deve, a partir de

agora, ser derivada da observação baseada no método científico. Esta é a proposta que Comte apresenta, quando defende a necessidade da fundação das ciências sociais. Para Comte, as ciências sociais não seriam apenas responsáveis por estudar e descrever o homem e a sociedade, derivando as leis do espírito humano⁵⁰ e as leis sociais de um método rigoroso que garantisse sua validade. Mas, além disso, tais leis deveriam ser usadas para fundamentar a moral, a educação e a organização política das sociedades, a fim de torná-las melhor. Comte chega a afirmar que os problemas sociais que existem são derivados da mistura de estágios (teológico, metafísico e científico) no momento da postulação dos valores morais que regem a sociedade. Na medida em que os métodos usados para a apresentação dos valores morais são distintos, o que se obtém é uma série de princípios e valores contraditórios entre si que, desta maneira, impedem a harmonia e o equilíbrio que apenas princípios derivados de um único método possibilitariam. Sendo o método positivista, o mais apropriado e avançado para conhecer, ele é o indicado para enunciar os princípios morais mais adequados para reger uma sociedade⁵¹.

Mesmo com todo esse esforço para se afastar da metafísica, produzindo inclusive a inversão da dicotomia valorante e, desta maneira, recusando por completo o âmbito do suprassensível, Nietzsche no aforismo 344 de *A Gaia Ciência* problematiza em que medida também a ciência permaneceria atrelada a pressupostos metafísicos e teológicos. Ele diz:

Em que medida também nós ainda somos devotos – Na ciência as convicções não têm direito de cidadania, é o que se diz com boas razões: apenas quando elas decidem rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora, pode lhes ser concedida a entrada e até mesmo um certo valor no reino do conhecimento [...] Mas isso não quer dizer, examinando mais precisamente, que a convicção pode obter admissão na ciência apenas quando *deixa de ser convicção*? A disciplina do espírito científico não começa quando ele não mais se permite convicções?... É assim, provavelmente; resta apenas perguntar se, *para que possa começar tal disciplina*, não é preciso haver já uma convicção, e aliás tão imperiosa e absoluta, que sacrifica a si mesma todas as demais convicções. Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos”. (GC, §344, p. 235 e 236).

Nesta primeira parte do aforismo, Nietzsche evidencia o esforço da ciência em se manter distante de toda convicção a priori, à medida que, na ciência, qualquer proposição só

⁵⁰ “O estudo da filosofia positiva, considerando os resultados da atividade de nossas faculdades intelectuais, fornece-nos o único verdadeiro meio racional de pôr em evidência as leis lógicas do espírito humano, que foram procuradas até aqui por caminhos tão pouco próprios a desvendá-las”. (COMTE, 1978, p. 19).

⁵¹ “Todo o mecanismo social repousa finalmente sobre opiniões. Sabem eles sobretudo que a grande crise política e moral das sociedades atuais provém, em última análise, da anarquia intelectual. Nosso mais grave mal consiste nesta profunda divergência entre todos os espíritos quanto a todas as máximas fundamentais, cuja fixidez é a primeira condição duma verdadeira ordem social. Enquanto as inteligências individuais não aderirem, graças a um assentimento unânime, a certo número de ideias gerais capazes de formar uma doutrina social comum, não se pode dissimular que o estado das nações permanecerá, de modo necessário, essencialmente revolucionário, a despeito de todos os paliativos políticos possíveis de serem adotados — comportando realmente apenas instituições provisórias. [...] creio poder resumir exatamente todas as observações relativas à situação atual da sociedade dizendo simplesmente que a desordem atual das inteligências vincula-se, em última análise, ao emprego simultâneo de três filosofias radicalmente incompatíveis: a filosofia teológica, a filosofia metafísica e a filosofia positiva.” (Idem, p. 23).

alcança um estatuto legítimo de conhecimento ao se submeter a um rigoroso método hipotético-experimental. O que evidencia, desta maneira, a convicção de que o conhecimento verdadeiro só pode ser alcançado quando abandonamos todas as convicções prévias. A ciência, a partir da postulação de abandonar todas as convicções a fim de alcançar o conhecimento verdadeiro, ainda se manteria presa a um primeiro pressuposto, a saber, o da possibilidade de que haja algo assim como um ‘conhecimento verdadeiro’. O esforço por estabelecer um método rigoroso que elimine todo pressuposto é resultado de uma convicção anterior, expressa pelo valor irrestrito da verdade. A crença no valor da verdade seria tão forte e absoluta que “sacrificaria a si mesma todas as demais convicções”. Isto equivale a dizer que há um pressuposto fundamental na ciência, expresso pela crença na possibilidade de haver um conhecimento sem pressupostos. Tal pressuposto é ainda “a velha e conhecida vontade de verdade”. A ciência só desenvolve um método, porque deseja a partir dele ser capaz de acessar algum conhecimento seguro sobre o mundo. O desejo ainda é o mesmo, consiste no esforço em determinar a verdade dos entes, desta vez por meio das leis naturais que regem invariavelmente os fenômenos.

Desta maneira, Nietzsche também insere o problema sobre o valor da verdade no âmbito da ciência, aludindo a uma origem comum entre a metafísica, o cristianismo e a ciência. Por isso, pode terminar o aforismo da seguinte maneira: “Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica*.” (NIETZSCHE, 2007, p. 235-236). O que Nietzsche nos mostra é que a verdade e seu valor supremo permanecem ainda como pressupostos fundamentais para a ciência, na medida em que a ciência recusa toda e qualquer convicção apenas com a finalidade de resguardar a possibilidade de um conhecimento verdadeiro. Tal recusa, porém, mantém o espaço para uma convicção ainda mais forte: de que a ciência e o rigor de seu método expressam o conhecimento adequado para se chegar à verdade sobre o mundo. Isto é, a crença no valor da verdade estabelece uma crença no valor da ciência, que passaria, então, a ser a forma mais adequada, senão a única, de produzir conhecimento acerca do mundo, pois ela prezaria pelo método isento de convicções prévias capaz de assegurar, assim, a produção de um conhecimento legítimo. Desta maneira, as questões “provadas cientificamente” ganham estatuto de verdade, sendo, portanto, conhecimentos nos quais podemos confiar por terem sido previamente testados e assegurados.

O que Nietzsche sustenta, em última análise, é como tal desejo de alcançar um método que assegure a produção legítima do “conhecimento verdadeiro” do mundo, se assenta sobre a mesma crença no valor irrestrito da verdade que, por sua vez, não possui qualquer

fundamento, não passando assim, de um preconceito moral e, portanto, ainda uma crença metafísica. Como dissemos, a própria inversão do platonismo e a recusa da metafísica e da teologia é resultado desta crença em comum na verdade. Na medida em que o suprassensível não se enquadra nos novos limites do que se entende como conhecimento verdadeiro, o positivismo limitará seu objeto como o que podemos conhecer com segurança a partir do método científico, gerando a máxima: “Não buscar mais as causas dos fenômenos, mas limitar-se a descoberta de suas leis de funcionamento”.

A afirmação de que a ciência apóia-se sobre pressupostos metafísicos, que a princípio poderia soar como absurda, justamente pelo fato de a ciência ser fundada a partir da necessidade de escapar de todo e qualquer pressuposto desta natureza, aparece então como uma crítica possível por meio da colocação em questão do próprio valor da verdade. O homem ateu, antimetafísico, o cientista, que critica a crença em explicações metafísicas por não possuírem qualquer evidência, defendendo o conhecimento isento de convicções, se mostra ainda como devoto à crença no valor e na necessidade absoluta da verdade. Em outro aforismo de *A Gaia Ciência*, Nietzsche declara:

Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa exigência de certeza que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de querer ter algo firme [...] também isso é ainda exigência de apoio, de suporte, em suma, o instinto de fraqueza que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo tipo – mas as conserva. (§ 347, p. 240).

A necessidade de certeza, a busca incessante por uma forma de produzir conhecimento que seja suficientemente capaz de explicar o mundo (presente no esforço de desenvolver um método para assegurar o conhecimento científico) descreve, essencialmente, a mesma carência explícita em todo pensamento teológico ou metafísico. Tal carência consiste na necessidade de explicações verdadeiras dos fenômenos que sirvam como “apoio, suporte” e que estabeleçam sentido e valor assegurado por um critério de verdade, a todo e qualquer ente. Neste sentido, a ciência não expressa a criação de um novo tipo de conhecimento, mas sua conservação. O valor da verdade permanece sendo o princípio regulador para a produção científica de conhecimento, se mantendo como um pressuposto inquestionável mesmo na ciência. Nesta medida a ciência permanece atrelada à metafísica por ser determinada essencialmente pelo mesmo princípio que a metafísica e as religiões, o que Nietzsche denomina: vontade de verdade.

Contudo, Nietzsche afirma que tal necessidade de certeza é proveniente de um instinto de fraqueza. Mas, em que medida esse princípio que fundamenta a metafísica, a teologia e a ciência descreve um instinto de fraqueza? Em que sentido e sob que critérios, afinal,

Nietzsche poderá falar em fraqueza ou em força? E ainda, como a metafísica, assim como, a exigência científica de certeza podem expressar uma *necessidade*?

Para compreender propriamente essas afirmações teremos que ter em vista o projeto nietzschiano de descrever os tipos de vida a partir das diferentes formas de configuração da vontade de poder. Na verdade, todo esse nosso primeiro capítulo somente assume propriamente sua autenticidade, enquanto descrição da história do Ocidente, a partir do esclarecimento do pensamento fundamental nietzschiano que assume que “vida é vontade de poder”, e que, portanto, descrever a história é descrever os tipos de configurações vitais da vontade de poder e seu desenvolvimento. Esse é o âmbito propriamente de todas afirmações nietzschianas que apresentamos aqui, seja em relação à metafísica, à religião ou à ciência. Desta maneira, a tarefa que se apresenta para nós agora é a descrição de em que consiste, afinal, vontade de poder. Tarefa que desejamos realizar em nosso segundo capítulo.

2 **COPERTENCIMENTO DA MORTE DE DEUS E DA VONTADE DE PODER: A RELAÇÃO ENTRE NILISMO E PERSPECTIVISMO**

2.1 **História de um erro, a supressão radical do mundo verdadeiro e as conseqüências imediatas para o mundo aparente**

A vontade de verdade é a essência de toda história do Ocidente greco-romano-cristão, o que converte tal história num processo consumidor de um mesmo princípio. Esse princípio é expresso pela crença no valor irrestrito da verdade, que funciona como um pressuposto inquestionável para todo modo de conhecer e dizer algo acerca do mundo. Tal pressuposto se explicita na filosofia, na religião e na ciência, principais relações com o conhecimento que surgiram no Ocidente, mas também se revela nos nossos comportamentos mais cotidianos, quando nos relacionamos com os fenômenos e acontecimentos como se fossem fatos, como se possuíssem uma determinação própria, em si e por si. Isto significa dizer que a vontade de verdade é, antes de qualquer coisa, um modo fundamental de ser do homem ocidental, a partir do qual ele se comporta em relação aos outros entes e a si mesmo como se fossem algo, possuíssem uma quiddidade própria e como se tal quiddidade pudesse ser acessada de alguma forma. Desta maneira, conhecimento aparece como adequação, o que significa dizer que conhecer consiste em estabelecer a medida adequada para expressar (representar) o ser do ente, isto é, ao que os entes efetivamente são.

Como vimos, isso se dá na história do Ocidente a partir da estrutura fundamental estabelecida pelo platonismo. Tal estrutura consiste na instauração da dicotomia entre o sensível e o suprassensível, com a assunção do segundo âmbito como lugar privilegiado que permitiria o conhecimento do ser dos entes. Na medida em que o suprassensível é o âmbito que proporcionaria o conhecimento da quiddidade dos entes, é por meio dele que se pode acessar a verdade, expressa como essência a priori e imutável dos entes, para além de suas transformações fenomênicas. Desta maneira, o suprassensível se tornaria a medida capaz de valorar a efetividade, julgando e condenando a sensibilidade, como insuficiente e parca, por seu caráter deveniente. Tal atitude valorativa fundamenta as demais postulações valorativas, na medida em que a verdade é o valor supremo e em que se estabelece a proporção verdade = ser. A moralidade em geral é derivada daí.

Vimos como o cristianismo, enquanto religião predominante do Ocidente, assim como a ciência, enquanto precursora da verdade objetiva comprovável, se mostram como modos de

conhecimento derivados do mesmo princípio, ainda que apareçam com nuances próprias. Sugerimos, em seguida, que a história ocidental consiste na própria vontade de verdade, desenvolvendo mecanismos de superação de si em nome da verdade. Isto é, a história da filosofia é a história de pensamentos que vão dialogando e se contrapondo a fim de serem capazes de dar conta, de maneira cada vez mais satisfatória, da tarefa de representar o ser do ente. Isto é, de desenvolver uma teoria capaz de abarcar a representação mais adequada a quididade dos entes. A história do Ocidente aparece não apenas determinada por um mesmo princípio em todos os seus momentos, mas seu próprio desenvolvimento é internamente gerado por esse princípio. É a própria vontade de verdade que move a história do Ocidente, de maneira que cada novo momento histórico se propõe a resolver as aporias que os sistemas anteriores não foram capazes de desfazer. Tal movimento, contudo, sempre se dá uma vez mais, em nome da verdade. Quer dizer, é porque a verdade do ser do ente não foi alcançada de maneira definitiva que se continua tentando aperfeiçoar os sistemas de pensamento, a fim de alcançar o conhecimento verdadeiro acerca do mundo, superando os erros e insuficiências (proposições que não dão conta completamente da realidade) dos sistemas anteriores. Neste sentido, Nietzsche pode denominar a história do Ocidente como a história de um erro. Erro aqui aparece como sinônimo de verdade, na medida em que a história é a história da vontade de verdade. O erro seria, portanto, justamente a vontade de verdade, que aparece expressa nessa crença na necessidade de um mundo suprassensível que servisse como suporte ontológico para o mundo sensível. Paradoxalmente, a própria vontade de verdade vai revelando seu caráter inatingível. Por sua própria requisição de não enganar nem os outros, nem a si mesmo, os sistemas vão se mostrando sempre uma vez mais insuficientes, o que leva ao enfraquecimento paulatino do caráter suprassensível. O erro vai se “revelando erro” por sua própria lógica interna de superação de “erros”. Num célebre fragmento de *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche narra essa história, ele diz:

Como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar fábula. História de um erro:

1. O mundo verdadeiro passível de ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso. – Ele vive no interior deste mundo, *ele mesmo é este mundo*. (Forma mais antiga da ideia, relativamente inteligente, simples, convincente. Transcrição da frase: ‘eu, Platão, *sou* a verdade’.);
2. O mundo verdadeiro inatingível por agora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso (‘ao pecador que cumpre sua penitência’). (Progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais insidiosa, mais inapreensível – *ela torna-se mulher*, torna-se cristã...);
3. O mundo verdadeiro inatingível, indemonstrável, impassível de ser prometido, mas já enquanto pensado um consolo, um compromisso, um imperativo. (No fundo, o velho sol, só que obscurecido pela névoa e pelo ceticismo; a ideia tornou-se sublime, esvaecida, nórdica, königsberguiana.);
4. O mundo verdadeiro – inatingível? De qualquer modo, não atingido. E, enquanto não atingido, também *desconhecido*. Consequentemente tampouco consolador, redentor, obrigatório: Ao que é que algo de desconhecido poderia nos obrigar?... (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. O canto de galo do positivismo.);

5. O ‘mundo verdadeiro’ – uma ideia que já não serve mais para nada, que não obriga mesmo a mais nada – uma ideia que se tornou inútil, supérflua; *consequentemente*, uma ideia refutada: suprimamo-la! (Dia claro; café da manhã; retorno do *bon sens* e da serenidade; rubor de vergonha Platão; algazarra dos diabos de todos os espíritos livres.);

6. Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!* (Meio-dia; instante da sombra mais curta; fim do erro mais longo; ponto culminante da humanidade; *INCIPIT ZARATUSTRA.*) (*CI, História de um Erro*, p. 31-32).

Seria absolutamente inviável comentar nesse texto, ainda que em linhas gerais, passagens dos principais filósofos da tradição para evidenciar, a partir de seus próprios escritos, a afirmação nietzschiana de como esse processo vai se realizando e consumindo. Contudo, não perderemos de vista a história da metafísica, se pudermos acompanhar de maneira genérica, com Nietzsche, os principais movimentos de transformação, mostrando como cada período leva a cabo, pela crença na verdade, a superação dos pensamentos anteriores. Assim, poderemos evidenciar de que maneira a dicotomia instaurada pelo platonismo entre mundo sensível e mundo inteligível se desdobra até chegar o momento da inversão positivista, em nome da superação das aporias, defendendo a ciência como o conhecimento não metafísico e, por isso, legítimo. Neste movimento, estaremos finalmente aptos para entender o subtítulo que diz: “como o mundo verdadeiro acabou por se tornar fábula”. Subtítulo este que aponta, justamente, para essa progressiva desvalorização do suprasensível como lugar do acontecimento da verdade, até o momento em que, por fim, ele perde completamente seu poder de explicar o ser do ente. A ‘História de um Erro’, portanto, narra, ressaltando os elementos mais próprios de cada momento, como os pensadores foram sendo mobilizados pelo desejo de encontrar a verdade, e como eles se esforçaram por escapar de afirmações arbitrárias e dogmáticas, abandonando cada vez mais ideias metafísicas indemonstráveis e inacessíveis.

O primeiro ponto do aforismo refere-se, como se poderia imaginar, ao platonismo. Como vimos anteriormente, no platonismo, a verdade do ente é expressa pela ideia imutável e imperecível que permite o conhecimento da essência de cada ente. A filosofia, por meio do pensamento dialético, quando se separa completamente das ilusões sensíveis e opera apenas pela inteligência, permite o acesso ao mundo das ideias. Desta maneira, no platonismo, o mundo suprasensível pode ser alcançado pelo intelecto. Porém, o exercício dialético não é apenas uma simples fundamentação formal de teses filosóficas, mas ao contrário coloca em jogo a articulação plena entre a vida e pensamento do filósofo. O filósofo com isso, alcança a verdade pela ascese da prática filosófica. Por isso, Nietzsche pode dizer, que em esse momento, há uma identidade entre Platão e a verdade. Pois alcançar a verdade é a tarefa própria do filosofar, que é, sobretudo, uma tarefa existencial. A descoberta da verdade é um

caminho de conquista existencial assegurada pelas reflexões que o conhecimento imprime, transformando a vida daquele que o busca. Daí a importância das teses serem reveladas a partir de diálogos, no qual a atitude e estilo de vida daquele quem defende um argumento é fundamental para revelar a coerência interna entre ambos.⁵²

No segundo momento, Nietzsche se refere ao cristianismo. Já mostramos como o cristianismo funciona como uma releitura do platonismo sem densidade filosófica, a partir de uma espécie de apropriação e conversão dos conceitos filosóficos em dogmas religiosos. Desta maneira, o que o cristianismo faz, em linhas gerais, é tornar o mundo das ideias platônico, que era acessível pela transformação existencial daquele que se dedicava à ascese dialética, no Reino de Deus, que ganha pretensão de concretude material, e, portanto, apenas pode ser considerado como promessa. Isto significa dizer, que todos os atributos de constância presentes no conceito de ideia (eternidade, imutabilidade etc) são transferidos para o Reino de Deus como promessa pós-morte aos fiéis. A ideia de Bem que aparece no interior do platonismo como condição de possibilidade da inteligibilidade das demais ideias é transformada na ideia do Deus cristão. O conceito de Deus cristão abarca a mesma ideia de condição de possibilidade. É Deus quem cria o mundo perfeito e permite o resgate dessa perfeição. Deus é o que possibilita a vida eterna e a incorruptibilidade da quiddidade dos entes. Porém, a participação na verdade não pode passar de uma promessa. No momento em que o mundo das ideias é concretizado no ideal literal do Reino de Deus, o acesso a esse mundo se impossibilita por completo na vida sensível terrena. No cristianismo, o acesso à verdade só poderá se dar, portanto, após a morte e, desta maneira, se consolida a partir da ideia de promessa.

No terceiro momento narrativo da história de um erro o que vem à tona é o período histórico que denominamos filosofia moderna. Nietzsche elege Kant como personagem paradigmático para a discussão desse momento, e, por isso, refere-se alusivamente a ele e à sua filosofia, quando o define. Poderíamos afirmar que o traço fundamental da modernidade baseia-se, sobretudo, no esforço em delimitar o método e os objetos plausíveis de serem considerados no campo do conhecimento. Este é o objetivo que se revela na crítica kantiana. Quando Kant se propõe a realizar a *Crítica da Razão Pura*, o que está em jogo é, sobretudo, encontrar os limites nos quais a razão humana está autorizada a atuar. Isto significa investigar

⁵² “À medida que o sábio orienta a sua existência em direção ao suprassensível, ele traz o mundo verdadeiro até si mesmo e se transforma no esteio vital da verdade. De acordo com a formulação nietzschiana, o sábio vive, em meio ao pensamento platônico, em ressonância de fundo com a verdade, ele é a própria verdade. Com o despontar da cisão entre o mundo verdadeiro e o mundo aparente, o que sustenta a cisão não é em última análise a mera comprovação racional de sua presença eternamente subsistente, mas a sua articulação com um novo modo de existência.” (CASANOVA, 2003, p. 174).

o funcionamento próprio ao conhecer, a fim de sondar a “potencialidade e a aptidão” da razão para os conhecimentos puros e a priori, isto é, para os conhecimentos que se dão completamente independente da experiência. Ele declara que:

Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios. (KANT, *Crítica da Razão Pura*, A XII, p. 31).

A questão, portanto, consiste em sondar a possibilidade do conhecimento independente da experiência. Conhecimentos que seriam necessários para a legitimidade da metafísica, cujo objeto consiste nos princípios primeiros que estão além de qualquer possibilidade de serem conhecidos por meio da experiência. Isto é, Kant questiona a possibilidade do conhecimento de princípios universais e a priori que estejam para além de qualquer condicionamento empírico. Por meio da crítica então, ele busca determinar se são possíveis conhecimentos puros e a priori e a que tipo de conhecimento dessa espécie a razão humana é capaz. Os conhecimentos puros e a priori são aqueles independentes da experiência.

Por meio de sua longa análise das estruturas cognitivas, realizada na *Lógica Transcendental*, Kant define que o conhecimento provém de duas “fontes fundamentais” distintas, constituídas pela sensibilidade e pelo entendimento. A sensibilidade consiste na receptividade das intuições sensíveis, isto é, o modo como somos afetados por objetos, e, por isso tem um caráter passivo; é por meio da intuição que nos são dados os objetos. Em contrapartida, o entendimento é definido como a faculdade espontânea das representações, a partir das intuições recebidas por meio da sensibilidade; o entendimento é o que formula conceitos. O conhecimento se dá justamente por meio da união entre intuição e conceito: ele é dependente, portanto, da sensibilidade e do entendimento. Essas duas faculdades são igualmente necessárias para a possibilidade do conhecimento. Kant afirma: “Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas.” (KANT, A51 / B75).

A grande contribuição que Kant acredita dar a história da filosofia é a inversão da maneira de pensar tradicional, na medida em que, em sua filosofia, o conhecimento não será mais entendido como possibilitado e guiado pelo objeto, mas, ao contrário, pela estrutura cognoscente.⁵³ Isto é, o conhecimento é possibilitado pela natureza de nossa razão que impõe

⁵³ Kant compara sua inversão à Revolução Copernicana, na qual, Copérnico inverteu a referência central nos estudos dos movimentos astronômicos, substituindo a teoria geocêntrica pela teoria heliocêntrica.

ao objeto o nosso modo de representação. Desta maneira, não se pode mais falar em conhecimento de uma coisa em si, mas apenas de como essa é acolhida por nós. Tal inversão impossibilitará radicalmente que conheçamos a quiddidade, a coisa em si, deslocando o conhecimento para os fenômenos tal como são representados pelo homem.⁵⁴ Isto se dá na medida em que os objetos nunca são acessados diretamente, mas sempre já intuídos e representados a partir de uma estrutura específica da razão humana. Quer dizer, a sensibilidade humana possui uma determinação própria, sendo afetada de maneira específica, o que impossibilita por completo o acesso direto à coisa em si; a intuição é invariavelmente mediada pela estrutura da sensibilidade humana (espaço e tempo), o que nos proporciona sempre a intuição a partir da perspectiva humana. Além disso, o entendimento humano também possui categorias próprias para a produção dos conceitos a partir de tais intuições. Desta maneira, as representações e conceitos, correlatos subjetivos da intuição do objeto, não podem expressar a quiddidade do objeto propriamente dito, ou seja, a coisa em si⁵⁵, mas ao contrário, são expressões dos fenômenos, isto é, das coisas tal como são conhecidas por nós, e isso, na medida em que são mediados por todo esse aparato próprio e específico da razão humana⁵⁶.

Para além do conhecimento a posteriori, isto é, mediados pela experiência, Kant também pretende ter explicitado, a partir desta inversão, como são possíveis os conhecimentos a priori. Ele diz: “Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa

⁵⁴ “...pelo fato desse conhecimento apenas se referir a fenômenos e não às coisas em si que, embora em si mesmas reais, se mantêm para nós incognoscíveis. Com efeito, o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos é o *incondicionado*, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar, assim, a série das condições. Ora, admitindo que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objetos, como coisas em si, descobre-se que o incondicionado não pode *ser pensado sem contradição*; pelo contrário, *desaparece a contradição* se admitirmos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são esses objetos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo conseqüentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que as não conhecemos, enquanto coisas em si;” (KANT, *Crítica da Razão Pura, Prefácio da Segunda Edição*, B XX).

⁵⁵ “Mas o que será uma coisa em si? Só poderia saber-se se fosse dada numa intuição não sensível, numa intuição intelectual, fora dos quadros espaço-temporais. Ao homem não foi concedida tal intuição, embora esta, em si mesma, não fosse impossível. Nada se pode afirmar, portanto, relativamente ao mundo das coisas em si. Permanecem para nós incognoscíveis.” (MORUJÃO, Alexandre F. *Prefácio da Tradução Portuguesa*, p. 20).

⁵⁶ Heidegger comenta como o conceito de verdade em Kant permanece determinado como adequação, mesmo após a “revolução copernicana” em relação à essência do conhecimento realizada por ele. Heidegger diz: “(Kant) observou certa vez expressamente em sua *Crítica da Razão Pura* que a explicação da verdade como concordância do conhecimento ao objeto está aqui garantida e pressuposta (A 58, B82). De maneira sucinta: para Kant, a determinação da verdade como correção (no sentido elucidado) permanece intacta fora de qualquer dúvida; e é preciso notar bem: para Kant, que levou a termo com a sua doutrina da essência do conhecimento a revolução copernicana, segundo a qual não é o conhecimento que deve se conformar aos objetos, mas, inversamente, os objetos é que devem se conformar ao conhecimento.” (HEIDEGGER, vol I, 2007, p. 400).

possibilidade.” (KANT, B XVII). O que Kant sugere, portanto, é que é possível algum tipo de conhecimento a priori quando guiamos o conhecimento a partir da nossa faculdade de intuição. Morujão ajuda-nos a compreender tal citação, quando diz:

Para além do saber *a posteriori*, extraído da experiência, haverá um saber de outra ordem, saber *a priori*, que precede a experiência e cujo objeto não nos pode ser dado pela experiência. Um objeto desta ordem será o próprio sujeito, a estrutura do sujeito, e é esta estrutura que torna possível a experiência. (MORUJÃO, *Prefácio a Edição Portuguesa*, p. 11).

A própria análise da estrutura e funcionamento da razão humana, portanto, consiste na possibilidade de um conhecimento a priori, na medida em que tal estrutura é anterior à experiência, uma vez que é condição de possibilidade desta.⁵⁷ As regras de funcionamento da sensibilidade, do entendimento e da razão são independentes e anteriores a qualquer objeto que esteja sendo intuído ou representado. Além disso, não são deduzidas empiricamente. Nesta medida, a estrutura do espírito humano consiste num conhecimento a priori, por não depender da experiência para ser conhecida, senão que é conhecida por si mesma de maneira independente e pura.

O conhecimento metafísico, por sua vez, não se inclui na mesma possibilidade. A crítica kantiana demonstrará nossa incapacidade inata de conhecermos os primeiros conceitos metafísicos abstratos, como Deus, a liberdade e a imortalidade. De acordo com a própria estrutura da razão humana, estes tipos de objetos são impossíveis de serem acessados e conhecidos. Tais objetos não apresentam qualquer tipo de fenomenalidade, nem poderiam, na medida em que seus conceitos mesmos exigem uma incondicionalidade absoluta que não é compatível com o caráter condicional dos fenômenos, que se apresentam sempre mediados pelo espaço e o tempo. Portanto, tais objetos não podem ser intuídos pela sensibilidade humana⁵⁸ e, conseqüentemente, não podem ser conhecidos. Ainda que seus conceitos não sejam contraditórios para a razão humana, não podem ser conhecidos a priori por serem de caráter completamente transcendente à razão humana, transgredindo seus limites no plano teórico especulativo.⁵⁹

⁵⁷ “Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por conseqüência, *a priori*, e essa regra é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar”. (B XVII e B XVIII p. 46).

⁵⁸ “A ideia transcendental de um ser originário necessário e absolutamente suficiente é tão hiperbolicamente grande, tão elevada acima do que é empírico e sempre condicionado, que, por um lado, não só não poderá nunca encontrar na experiência matéria suficiente para preencher tal conceito, mas também, por outro lado, sempre se anda às apalpadelas entre o condicionado e sempre se procura em vão o incondicionado, do qual nenhuma lei de síntese empírica nos dará jamais um exemplo, nem o menor indício.” (KANT, A 621 B 649).

⁵⁹ “Afirmo, pois, que todas as tentativas de um uso apenas especulativo da razão com respeito à teologia são totalmente infrutíferas e, pela sua índole intrínseca, nulas e vãs; [...] Porque todos os princípios sintéticos do entendimento são de uso

Apesar de tais resultados alcançados na *Crítica da Razão Pura*, Kant resgatará a necessidade de princípios transcendentais a priori como a imortalidade da alma, liberdade e Deus para fundamentar a moralidade. No prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant defende a necessidade de se elaborar uma filosofia moral pura “completamente depurada de tudo que possa ser somente empírico”⁶⁰, derivada da própria necessidade de incondicionalidade presente na ideia comum de *dever* e das *leis morais*. Isto é, quando nos comprometemos com a validade do discurso moral, parece que estamos nos comprometendo com a ideia de *deveres para todos, todos* aqueles capazes de agir sob a representação de princípios universais e incondicionais, na medida em que não faria sentido restringi-los a determinadas situações ou a determinados agentes racionais em especial. A importância de buscar uma filosofia moral pura, então, deve-se à noção de que leis morais precisam ter abrangência absoluta e universal e por isso, não podem estar baseadas em fundamentos empíricos. A fim de preservar a legitimidade de prescrições morais, tais prescrições não podem ser deduzidas a partir das experiências humanas circunstanciais, mas precisam ser a priori e, portanto, buscadas nos conceitos da razão pura. Kant declara ainda no prefácio que: “A presente Fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade” (KANT, p. 19).

Na primeira seção do livro, Kant parte de uma análise do conceito de boa vontade, que resultará em duas definições: 1) a ação moral é aquela que é realizada por dever; 2) a vontade boa em si consiste naquela que não é condicionada por móveis, mas que age de acordo com esse dever. Como Bem supremo que deve servir de condição para todo o resto, a boa vontade, como fim em si mesma, deverá ser determinada apenas pela razão e muitas vezes em desacordo com os instintos. Se a moralidade é entendida a partir da noção de agir conforme um dever de validade universal, incondicionada circunstancialmente, então, é necessário analisar o próprio conceito de dever e como tal conceito se relaciona com a vontade humana. Kant enuncia a primeira proposição sobre o dever, quando diz que o valor moral de uma ação só existe quando esta é praticada não por qualquer inclinação, mas simplesmente por dever. A segunda proposição, da mesma maneira, diz que: “Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina” (KANT, p. 30). Em outras palavras, o que Kant está dizendo é que o valor moral de uma ação não é encontrado nos fins ou na matéria da máxima que determina a ação, nem tampouco é

imane e para o conhecimento de um Ser supremo requere-se o seu uso transcendente, para o qual o nosso entendimento não está equipado.” (KANT, *CRP*, A 636 B 664).

⁶⁰ KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a partir de agora denominada *FMC*, Prefácio, BA VII, p. 15.

encontrado na intenção de quem a pratica, pois se deve abstrair de todo o princípio material que é sempre condicionante e concentrar-se justamente no que ele chama de princípio da vontade, o único capaz de estabelecer um dever incondicional. Isto não quer dizer que as ações morais não possuam fins. Significa apenas que não podemos usar o fim como princípio determinante para avaliações da moralidade. É por meio do princípio da vontade, que é um princípio formal, que uma ação pode ter valor moral, isto é, quando realizada de acordo com o dever estabelecido em consonância com a razão.

A terceira proposição acerca do dever, conseqüente das duas anteriores, diz: “Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (KANT, p. 31). Assim, Kant introduz, por meio da ideia de respeito, a noção de lei. Apenas podemos ter respeito por um princípio que se imponha à vontade, isto é, uma lei a que podemos respeitar ou não. Ao contrário, pelos efeitos e fins da vontade visados não podemos sentir respeito, apenas podemos sentir inclinação. Se uma ação é realizada por dever e, destarte, elimina totalmente a influência da inclinação (todo objeto da vontade), o que resta para determinar essa vontade é, objetivamente, uma lei, e, subjetivamente, o respeito a essa lei, que consiste na máxima que manda obedecer a essa lei, mesmo quando ela se mostra contrária a inclinações pessoais. Dever significa, em última instância, agir em respeito à lei moral como autoridade suprema, como obrigação incondicional, absolutamente independente dos fins, efeitos e inclinações pessoais.

Kant seguirá partindo do seguinte pressuposto: Tudo na natureza age segundo leis, mas somente os seres racionais podem agir segundo a representação das leis, seguindo princípios. Apenas o ser racional possui uma vontade capaz de determinar suas ações e nesta medida pode agir seguindo racionalmente as leis. A vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, no que consiste o Bem. Para derivar nossas ações das leis, precisamos da razão. Por isso, a vontade é chamada por Kant de razão prática. No caso da razão determinar completamente a vontade, as ações são, além de objetivamente necessárias, subjetivamente necessárias. Porém, num segundo caso, quando a razão não determina suficientemente a vontade e ela está sujeita a condições subjetivas como inclinações diversas, ou seja, se a vontade não é em si totalmente conforme à razão, as ações que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes. Este é o caso do ser humano, no qual a determinação de uma tal vontade conforme leis objetivas é obrigação. Isto é, no nosso caso, cuja vontade não obedece necessariamente aos princípios determinados pela razão, precisando da representação de um princípio objetivo que a oriente.

Imperativos são as fórmulas desse mandamento da razão que se impõem como obrigação a uma vontade que não é necessariamente determinada pela razão segundo a sua constituição subjetiva: eles se exprimem pelo verbo *dever*. A vontade divina, ou qualquer outra vontade perfeita, não precisa de imperativos, ainda que esteja igualmente submetida a leis objetivas, mas pela sua própria constituição subjetiva ela sempre é determinada pela representação do bem, pois o seu querer sempre coincide com a lei. Os imperativos só valem para as vontades racionais imperfeitas em sua subjetividade, como a humana, que precisam se relacionar com as leis objetivas por meio de obrigações, pois podem determinar sua vontade não de acordo com a lei, mas de maneira contrária a ela, seguindo suas inclinações (dependência às sensações).

Esta lei pode ser formulada da seguinte maneira: “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal”. Na medida em que não consiste em um princípio material, este princípio é o único incondicional e desta maneira, o único que pode ser critério moral para determinar a boa vontade, estabelecendo o dever que toda vontade deve respeitar. Kant nomeia tal princípio “imperativo categórico”. A fórmula do imperativo categórico segue-se analiticamente de seu conceito, uma vez que o imperativo deve ser uma lei que não contém nenhuma condição limite, abarcando a universalidade de uma lei geral a qual a máxima da ação deve se conformar necessariamente. O imperativo categórico é, por conceito, o princípio racional que deve orientar a vontade incondicionalmente, princípio esse que deve ser seguido por todo sujeito, a fim de que a sua máxima de ação valha incondicionalmente (para todos e em toda e qualquer circunstância), ou seja, seguindo a forma pura, absoluta e universal enquanto uma lei racional. O que significa em última instância: para um querer ser puramente racional, ele não pode inviabilizar suas condições lógicas quando universalizado; para a vontade ser racional, a máxima que orienta sua ação quando universalizada deve ser consistente, sem contradição.

Uma vez que a lei universal é um princípio objetivo e não subjetivo e na medida em que ela determina que a máxima que orienta as ações deve ser aquela que pode ser desejada como uma lei universal, então a vontade que escolhe suas máximas não deverá fazê-lo visando um indivíduo particular como fim, mas visando à própria vontade baseada na razão pura. Desta maneira, o fim último dessa ação não poderá ser um sujeito em particular, mas ao contrário, deve ser o ser racional em si mesmo. O ser racional apenas se torna um fim em si mesmo, quando é capaz de agir segundo máximas universalizáveis, pois é neste momento que sua vontade possui valor incondicional, seguindo princípios objetivos para sua determinação.

Apesar de aparecerem neste texto referências à vontade perfeita (como, por exemplo, a vontade divina), na qual vontade e lei moral se encontram necessariamente identificadas, é na *Crítica da Razão Prática* que Kant discutirá explicitamente a necessidade de conceitos transcendentais a priori para fundamentar a moralidade. Ainda que seja impossível assegurar pela razão especulativa um conhecimento a priori transcendental, tal conhecimento será indispensável e determinável por meio da razão prática⁶¹. Para isso, Kant iniciará mostrando por que a razão prática, em união com a razão especulativa, precisa possuir primazia⁶²: na medida em que, se a razão especulativa tivesse primazia, estabeleceria limites que comprometeriam a razão prática impossibilitando-a e gerando um conflito interno da razão consigo mesma. Dado que todo interesse último é prático, a razão prática deve ter tal primazia, de modo que possa lançar mão de princípios que são transcendentais à razão especulativa (ainda que não contraditórios) e, desta maneira, possa fundamentar a si mesma (KANT, 2003, p.155-157). O que Kant tem em vista com essa argumentação é preservar a possibilidade de resgatar conceitos que haviam sido impossibilitados pelos limites estabelecidos ao conhecimento pela *Crítica da Razão Pura* e que se fazem necessários para a fundamentação da moral. Tais princípios são necessários para fundamentar uma moral que seja universal e maximamente incondicionada, a que ele assume ser a única possível.

Kant defende, como vimos, que o objeto de uma vontade determinável pela lei moral é o bem supremo. Por sua vez, a condição suprema do bem supremo é a completa conformidade das intenções do agente com a lei moral. Tal condição, portanto, precisa ser possível para que seja possível o bem supremo e, conseqüentemente, a moralidade. Em resumo, a possibilidade da total conformidade entre intenção do agente e lei moral é necessária para a moralidade. Assim como o seu objeto, que consiste no bem supremo, na medida em que ele é o conteúdo do imperativo que se impõe moralmente. Se o bem supremo não for possível, então o imperativo que o impõe moralmente é vão.

Contudo, essa completa adequação entre a vontade e a lei moral é uma perfeição que nenhum ente racional pode alcançar durante sua vida sensível. A sensibilidade impõe diversas inclinações e móveis, impedindo que haja uma identidade perfeita entre a vontade e a lei

⁶¹ Já na *Crítica da Razão Pura* está indicado tal movimento: “Resta-nos ainda investigar, depois de negado à razão especulativa qualquer processo neste campo do suprassensível, se no domínio do seu conhecimento prático não haverá dados para determinar esse conceito racional transcendente do incondicionado e, assim, de acordo com o desígnio da metafísica, ultrapassar os limites de qualquer experiência possível com o nosso conhecimento *a priori*, mas somente do ponto de vista prático. Deste modo, a razão especulativa concede-nos, ainda assim, campo livre para essa extensão, embora o tivesse que deixar.” (KANT, *CRP*, B XXI).

⁶² “Por primazia entre duas ou mais coisas unidas pela razão, entendo a preferência que se dá a uma para ser o primeiro fundamento determinante da união com todas as demais.” (KANT, 2003, p. 155).

moral. Na medida em que essa adequação entre vontade e lei moral é o fundamento do imperativo que possibilita a moralidade, será necessário, então, supor um desenvolvimento infinito em direção a essa adequação perfeita, adequação que se consuma em um objeto real da vontade racional. Kant destaca, porém, que, para pensarmos num progresso infinito, é necessário supor também que a vida desse ente racional seja infinita, o que implica, em outras palavras, que precisamos supor a imortalidade da alma. Kant diz:

Portanto, praticamente o bem supremo só é possível supondo a imortalidade da alma, a qual, em consequência, como inseparavelmente unida à lei moral, é um postulado da razão prática pura (entendendo tal como uma proposição teórica, ainda que como tal não demonstrável, se depende inseparavelmente de uma lei prática que vale absolutamente a priori). (KANT, 2003, p. 158).

Isto significa dizer que o bem supremo (a ideia maximamente incondicional e universal de bem) depende de um postulado indemonstrável, a saber, a imortalidade da alma, na medida em que é a imortalidade da alma que permite que seja almejado um progresso infinito de nossa natureza, em direção à conformidade total de nossa vontade com a lei moral. Ao contrário, caso não seja postulada a imortalidade da alma, Kant mostra que teremos que recair em uma de duas possibilidades: 1) Ou a lei moral perde completamente sua incondicionalidade e universalidade, sendo um artifício apenas para nossa comodidade, perdendo sua força de imperativo. 2) Ou, então, a lei moral se torna um ideal inalcançável, que jamais poderá se realizar na vida sensível humana, (na medida em que o ser humano está condicionado aos móveis diversos), resumindo-se a um “sonho” ideal, e, portanto, perdendo o sentido de uma observância rigorosa e total de imperativo que é inalcançável, por ser contraditório com a nossa natureza.

No momento imediatamente seguinte do texto, Kant defenderá igualmente a necessidade da existência de Deus, como um postulado da razão prática, em consonância com a possibilidade do bem supremo. Nas palavras de Kant, encontramos o seguinte:

...o bem supremo apenas é possível no mundo aceitando uma causa suprema da natureza que tenha uma causalidade conforme a intenção moral. Pois bem, um ente capaz de atos segundo a representação de leis é uma inteligência (ente racional), e a causalidade de tal ente, de acordo com a representação das leis, uma vontade. Por conseguinte, a causa suprema da natureza, na medida em que precisa ser suposta para o bem supremo, é um ente que mediante entendimento e vontade é a causa (consequentemente o autor) da natureza, isto é, Deus. Desta maneira, o postulado da possibilidade do bem supremo derivado (do melhor dos mundos) é ao mesmo tempo o postulado da realidade de um bem supremo primeiro, ou seja, a existência de Deus. (p. 161).

Nesta passagem, Kant defende, portanto, a necessidade da postulação de Deus, como sujeito racional perfeito, no qual a vontade se estabelece em plena harmonia com a lei moral, manifestando o bem supremo primeiro que possibilita o bem supremo derivado. O bem supremo diz respeito à máxima adequação da lei moral à vontade, isto é, a generalização da ação em consonância com a lei moral. Como vimos anteriormente, a lei moral necessita ter o

caráter maximamente universal e incondicional, para poder ser legitimamente um imperativo para a ação humana. Como Kant demonstra, devido ao fato de a natureza humana se achar condicionada à sensibilidade, essa adequação entre vontade e lei moral não se dá plenamente. Porém, para a legitimidade da defesa da lei moral como um imperativo categórico a toda ação humana, fomentado pela possibilidade do bem supremo no mundo, necessita-se supor a existência de um bem supremo primeiro, que o criasse por meio de um entendimento e vontade perfeita. Esse bem supremo originário garantiria o bem supremo derivado, enquanto autor do mundo, criando um mundo que resguardasse consigo uma identidade.

De acordo com essa rápida análise da teoria moral kantiana, já podemos ter em vista claramente, em que medida Nietzsche pode afirmar que o terceiro momento de desenvolvimento da “história de um erro” é definido paradigmaticamente pela filosofia kantiana. Quando Nietzsche diz que o mundo verdadeiro se torna “inatingível, indemonstrável, impassível de ser prometido”, ele se refere diretamente aos resultados da *Crítica da Razão Pura*, na qual, como vimos, Kant demonstra a impossibilidade deste tipo de conhecimento de acordo com a natureza da razão humana. Contudo, Nietzsche ressalta que o mundo verdadeiro continua sendo pensando na filosofia kantiana “como um consolo, um compromisso, um imperativo”. Na medida em que Kant necessita resgatar o conceito de Deus entre outros, para fundamentar sua teoria da moralidade, a partir do imperativo categórico, o mundo verdadeiro continua sendo resguardado como a condição necessária para a razão prática, e como um imperativo para toda a ação. A teoria da moralidade kantiana continua fundamentada numa ontologia que foi impossibilitada pela própria crítica kantiana das possibilidades do conhecimento. Desta maneira, o mundo verdadeiro, ainda que indemonstrável, continua vigendo como fundamento moral, e, destarte, como um imperativo.

Por sua vez, o quarto momento da história de um erro vem à tona com o positivismo. Caracterizado pelo abandono completo do mundo verdadeiro a partir da exaltação da sensibilidade, o positivismo opera o que chamamos de inversão do platonismo, por meio da consideração do sensível como o âmbito capaz de revelar a verdade dos entes. Como vimos, no positivismo, o mundo verdadeiro, enquanto constituído por formulações gerais abstratas, será rejeitado, por mostrar-se como um conhecimento impossível de ser demonstrado empiricamente, sendo considerado apenas ilusão. Tal problemática metafísica acerca da essência e origem dos entes ou dos princípios incondicionados primeiros é rejeitada como inatingível e, por isso, ilusória. Em contraposição, afirmar-se-á o conhecimento científico capaz de revelar leis de funcionamento dos fenômenos, comprovadas por meio de experiências e, assim, consideradas um conhecimento mais desenvolvido e seguro. É por isso

que, no quarto momento, o mundo verdadeiro, por ser considerado inatingível, perde completamente seu poder explicativo e válido.

Contudo, tivemos a oportunidade de acompanhar no primeiro capítulo como Nietzsche, em relação à concepção positivista de ciência, mostra que, mesmo realizando uma inversão do platonismo, o positivismo se mantém não apenas atrelado ao mesmo princípio, senão que a própria inversão que ele realiza é derivada desde princípio. Isto é, por ser igualmente determinada como vontade de verdade que a ciência recusa a metafísica como modo de conhecimento legítimo. Tal movimento aponta para o fato de que, de alguma maneira, o positivismo, mesmo após abandonar o mundo verdadeiro, segue trabalhando com a dicotomia, e, desta maneira, mesmo sem se dar conta, segue trabalhando em prol do mesmo princípio que dá origem à dicotomia, a saber, a verdade como valor supremo.

Quando isso vem à tona, contudo, vem à tona o fato de que a própria inversão é insustentável, na medida em que, ao mantê-la, se continua tomando como base a mesma dicotomia e seu princípio fundador, que já se mostraram igualmente como insustentáveis. No quinto momento da história de um erro, temos narrado esse passo adiante. Se atentarmos para a passagem como um todo, ela descreve um processo. Gradualmente, o mundo suprassensível vai se mostrando inacessível e a própria essência da vontade de verdade, que consiste em não deixar-se enganar, nem pelos outros, nem por si mesmo, vai colocando em xeque a possibilidade de continuar mantendo a dicotomia entre mundo verdadeiro e mundo aparente. Ou seja, historicamente, a cisão entre mundo sensível e mundo suprassensível se mostra insustentável na medida em que o suprassensível não pode ser acessado e determinado e se enfraquece enquanto tese, perdendo seu poder de fundamentar e garantir constância para a totalidade dos entes. A necessidade de questionar, demonstrar, experimentar, provar o pensamento para que ele não pareça arbitrário traz à tona a impossibilidade de sustentar as categorias metafísicas, levando a um gradual enfraquecimento dos princípios suprassensíveis que, por fim, se mostram totalmente “sem força de atuação”. O fundamento revela-se infundado. O mundo suprassensível perde, finalmente, sua capacidade de ser fundamento para o mundo sensível, sua capacidade de gerar, garantir e justificar a totalidade dos entes. Nietzsche apresenta, portanto, a quinta etapa dessa história como o momento de supressão completa do mundo verdadeiro. Se, por um lado, suprimir completamente o mundo verdadeiro consiste na radicalização da postura positivista, por outro lado, tal ato, levado a cabo, inviabiliza mesmo o positivismo. A total supressão do mundo verdadeiro refuta inclusive a noção de verdade, em que o positivismo, como vimos, continuava se fundamentando.

Na medida, porém, em que se suprime completamente o mundo verdadeiro, por já não possuir qualquer papel que possa legitimamente desempenhar, Nietzsche se perguntará, no sexto momento da história de um erro, o que restará então. Ele diz: “Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta?”. A resposta é clara: “*Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente*”. Tal resposta, à primeira vista, parece incompreensível. Afinal, por que o mundo aparente, caracterizado historicamente como o sensível, também fica comprometido a partir da supressão do mundo verdadeiro, se a princípio a sensibilidade persiste independente das categorias suprassensíveis? Contudo, após uma mirada mais detida, tal afirmação revela-se bastante coerente, sobretudo quando nos damos conta do desenvolvimento interno desta história que estamos acompanhando. Como vimos, o mundo verdadeiro funcionava como suporte ontológico para o mundo aparente, isto é, lhe garantia determinação e substancialidade a partir das categorias a priori metafísicas, condicionando-o tal como ele é. Desta maneira, na medida em que era o mundo suprassensível que possibilitava que o mundo sensível “fosse” (ser) algo, isto é, dava ao mundo sensível determinações específicas, ao suprimirmos por completo o mundo verdadeiro, suprimimos, em última instância, a possibilidade de se falar em determinação e verdade. Mesmo o positivismo recai em categorias metafísicas ao manter vigente o conceito de verdade, ainda que seja uma verdade restrita às leis de funcionamento dos fenômenos, a partir da observação metódica. O positivismo permanece atrelado a noções como constância, lei, identidade, certeza, que são subjacentes aos fenômenos, e, que por isso, ele mantém como categorias próprias ao Ser em contraposição ao devir. É somente por isso que, para o positivismo, elas podem fornecer alguma verdade acerca do mundo. Ao suprimir por completo o mundo verdadeiro, o mundo aparente não pode subsistir, porque seu aparecer é possibilitado ontologicamente pelo suprassensível. Isto quer dizer que, as categorias que possibilitam o mundo sensível aparecer tal como é, não são sensíveis. A própria nomeação do mundo sensível como mundo aparente aponta para um juízo de valor, como dissemos no primeiro capítulo, que considera o âmbito do sensível carente ontologicamente (o âmbito sensível mostra como os entes aparecem, mas não expressa o que realmente são). Desta maneira, ao suprimir radicalmente o suprassensível, ao impossibilitar por completo o mundo verdadeiro, o que sobra parece ser nada. Porque já não se tem nada capaz de garantir qualquer consistência ontológica. A história do Ocidente, chamada por Nietzsche como história do erro por conta de sua crença originária no valor supremo da verdade, se consuma na impossibilitação radical da verdade. A esse fenômeno,

Nietzsche denomina em algumas passagens “morte de Deus” e em outros, ele fala de niilismo⁶³.

Não obstante, Nietzsche diz no final da passagem que esta etapa, na qual o mundo em sua totalidade se reduz a nada, é o “meio-dia e ponto culminante da humanidade”, o momento do “fim do erro mais longo”, a hora que possibilita o início de sua própria filosofia por meio de seu Zaratustra. Para entendermos tal atitude “positiva” de Nietzsche perante esse momento, ao chamá-lo de “meio-dia e ponto culminante da humanidade”, quando, nos parece, de imediato, que justamente este seria o mais terrível e o mais escuro de todos os momentos da história do Ocidente, na medida em que o mundo e a vida em sua totalidade se identificam com nada, teremos que primeiramente descrever mais detidamente no que consiste o fenômeno da morte de Deus, esclarecer o seu copertencimento com o niilismo e como, finalmente, esse acontecimento pode ter uma relação possibilitadora com a filosofia nietzschiana.

2.2 O fenômeno histórico da morte de Deus e a instauração do niilismo

A “morte de Deus” é um tema recorrente na filosofia nietzschiana. A “morte de Deus” aponta, antes de qualquer outra coisa, para a “constatação histórica” da invalidez das categorias suprassensíveis e para a impossibilitação radical da dicotomia metafísica entre Ser e devir, entre mundo verdadeiro e mundo aparente. A “morte de Deus” é problematizada por Nietzsche em uma narrativa na qual um homem desvairado está em plena manhã com uma lanterna acesa procurando por Deus⁶⁴. O aforismo começa assim: “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?’” (*GC*, §125, p. 147). Em seguida, se descreve a anúncio da morte de Deus pela boca deste mesmo homem desvairado. O anúncio da morte de Deus é recebido com espanto, criando uma tensão no diálogo que o homem desvairado trava com aqueles que não acreditam em Deus. Parece-nos muito relevante

⁶³ Como pretendemos mostrar em seguida a alternância desses termos revelam o copertencimento desses dois conceitos na obra nietzschiana.

⁶⁴ Essa passagem é muito conhecida e amplamente comentada pela bibliografia secundária nietzschiana, podendo ser considerada um dos textos centrais para discutir o sentido e abrangência da morte de Deus, em Nietzsche. Paródia de uma cena narrada por Diógenes de Laertio, na qual Diógenes, o cínico, sai em plena manhã, com um candeeiro, à procura de um homem. (Diógenes Laertio, *Vida e Obra dos filósofos ilustres*, Diógenes, o Cínico (41), p. 162).

atentar para a contraposição entre o homem que anuncia a morte de Deus e os ateus, para compreendermos o que significa filosoficamente a sentença que enuncia “Deus está morto”. Por meio deste diálogo com os ateus, o homem desvairado mostra que o que está em jogo com a morte de Deus não é simplesmente a crença ou descrença na existência de Deus. O que é enunciado por tal sentença está muito além de uma simples crença pessoal. Heidegger ressalta essa interpretação, quando afirma: “‘Deus está morto’ não é a expressão de uma opinião ateuísta, uma ‘tomada de posição pessoal’ de Nietzsche.” (HEIDEGGER, 2003, p. 475). Quando o homem desvairado procura desesperado por Deus e acaba constatando a impossibilidade de encontrá-lo, o que ele está trazendo à tona é a própria facticidade da história do Ocidente em sua consumação⁶⁵. Aqueles que não acreditam em Deus, os ateus, não possuem dimensão do que é expresso pela morte de Deus, porque de alguma forma, para eles, essa morte ainda não se deu completamente. A lida do ateu com a descrença continua sendo determinada e posicionada a partir de Deus. Os ateus precisam insistentemente negar a verdade da existência de Deus, e apenas podem realizá-lo pela vigência e medida doada por Deus. A verdade da não existência de Deus, pregada pelos ateus, é um preenchimento do mesmo espaço que Deus ocupava. Por isso, nem mesmo os ateus podem compreender o que significa plenamente a morte de Deus, pois sua descrença permanece essencialmente determinada pelo desejo de assegurar-se da verdade, quando a morte de Deus aponta justamente para a impossibilitação radical da verdade. Com isso, podemos primeiramente afastar a opinião de que a morte de Deus seja uma sentença de posição ateuísta. Tal sentença não consiste em uma questão de crença, mas, ao contrário, é o esvaziamento da possibilidade de se relacionar com Deus, de toda e qualquer forma, mesmo que pela sua negação.

Por outro lado, o verbo morrer nos remete a um processo vital. Isto é, para morrer é preciso ter antes nascido e vivido. O homem desvairado diz, inclusive, que tal morte foi um assassinato, um assassinato cometido por “todos nós”. Em suas palavras: “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob nossos punhais” (NIETZSCHE, 2007, p.148). Podemos destacar desta passagem, primeiramente, a necessidade do nascimento e vida de Deus para que Ele possa morrer, isto é, em algum momento foi instituído o aparecimento de Deus. Nesse sentido, Deus não pode estar sendo considerado um a priori, não possui aqui o caráter originário, mas ao contrário,

⁶⁵ “ ‘Por que Deus morreu?’, Nietzsche responde, pois, que isso é consequência do cristianismo, e com essa resposta quer imprimir à história do cristianismo uma significação completamente nova. Os dois milênios cristãos que temos nas costas: essas é a catástrofe. Como chegamos a ela?’” (JASPERS, 1990, p.23).

precisa ser considerado como resultado de algo; Deus foi criado. O conceito de Deus, em Nietzsche, possui uma posição ontológica diversa da que este conceito ocupa tradicionalmente. Na filosofia nietzschiana, Deus não é compreendido como o ente supremo que possibilita a vida e o mundo, senão, é considerado como uma hipótese tardia, na medida em que a vida é vista como anterior a Deus. Isto é, para que surja a pergunta de como se dá a vida, a própria vida já precisa ter se dado, para que assim, faça sentido perguntar por ela. Deus aparece, portanto, como um resultado de uma indagação humana, de como é possível algo assim como o mundo e a vida tal como são; Deus possui um estatuto ontológico derivado, sendo uma resposta tardia que aparece posteriormente à instauração do mundo, pressuposto que possibilita a pergunta e a resposta sobre sua origem.

Além disso, o homem desvairado ainda afirma que Deus foi “o mais forte e mais sagrado que o mundo possuiu até aqui”. Para entender tal afirmação, precisamos ter em vista, mesmo que em termos embrionários, o que Nietzsche entende por força. Força, nesse aspecto, é o mesmo que poder⁶⁶, diz respeito à capacidade de conservação de algo. Na filosofia nietzschiana, como veremos em seguida, a conservação sempre é pensada como elevação. Ou seja, conservação requer a ampliação do poder, de maneira que possa manter-se numa situação de domínio em relação aos elementos que poderiam atuar a favor de sua dissolução. Em relação a teorias e conceitos, essa força diz respeito ao poder de submeter outras interpretações ao seu próprio princípio interpretativo. Portanto, quando Nietzsche diz que Deus foi o mais forte que existiu, está se referindo à sua capacidade de manter-se como uma interpretação, vigente durante tanto tempo e de forma tão hegemônica. Deus aqui está sendo pensado como um projeto específico de explicação do mundo que estruturava a totalidade, que abarcava, dando unidade e sentido a diversos elementos da vida, na medida em que funcionava como uma espécie de princípio estruturador e valorativo, o a priori, o criador ou a condição de essência e existência do mundo. Deus, portanto, nomeia o elemento fundamental de um projeto de entendimento do mundo que, por meio de suas transformações históricas, se reciclou a fim de abranger novos elementos, dominando-os interpretativamente e mantendo-se efetivo, ao menos, durante dois mil anos de história ocidental.

Outra questão que pode ser destacada desta passagem é o fato de Deus morrer assassinado. O homem desvairado afirma que Deus foi morto “por todos nós”, isto é, Deus é assassinado pelo “homem de hoje”. Isso significa dizer que Deus perde sua capacidade de

⁶⁶ Deleuze fará uma diferenciação conceitual entre força e poder que não seguiremos. Neste ponto, seguiremos Müller-Lauter que apresenta uma crítica a essa divergência. Mais adiante iremos discutir mais detidamente o conceito de força e poder a partir da apresentação da vontade de poder, quando voltaremos a esta divergência. (Ver nota 123 de MÜLLER-LAUTER, *A doutrina da Vontade de poder em Nietzsche*, p. 110).

manter-se enquanto configuração vital por meio de um ato humano. Esse ato precisa ser da mesma espécie que dá origem a Deus, consistindo, portanto, em um ato do conhecimento, que pretende dar uma explicação eficaz para o mundo em sua totalidade. Historicamente, todos nós somos imediatamente assassinos de Deus, na medida em que vivemos num momento no qual não é mais possível se falar em Deus⁶⁷ (no sentido filosófico que estamos tentando esclarecer), uma vez que, o próprio desenvolvimento histórico do pensamento ocidental fez com que a dicotomia entre sensível e suprassensível se mostrasse insustentável, até ser suprimida completamente.

Mas tudo isso ainda não explicita completamente o que significa Deus neste contexto. Pelo aforismo 343, ainda em *A Gaia Ciência*, podemos saber que este Deus é o Deus cristão, na medida em que Nietzsche se refere aí textualmente a Ele (*GC*, §343, p. 233). Porém, aqui não se trata somente da morte do Deus cristão, pois, para além disso, Nietzsche encarna no Deus cristão toda e qualquer figura transcendente. Deus aqui assume o papel de síntese do mundo suprassensível. Nas palavras heideggerianas, o âmbito do suprassensível possui um caráter “onto-teo-lógico”, na medida em que é estabelecido como o fundamento do mundo dos entes (mundo sensível). A partir dessa distinção, portanto, ele é caracterizado por ser originário, eterno, absoluto, imutável, necessário, etc, em oposição ao que é efêmero, condicionado, devenida e contingente (descrições do mundo fenomênico). Assim, a imagem de Deus enquanto a síntese do âmbito suprassensível vige mesmo antes do aparecimento do Deus cristão, pelo menos desde Platão, se entendemos que foi por meio de seu pensamento que a filosofia ocidental instaurou pela primeira vez, e de forma decisiva, o mundo verdadeiro enquanto o mundo das ideias; o propriamente real em oposição ao mundo sensível. (HEIDEGGER, 2003, p. 478). À medida que a figura de Deus encarna as categorias do mundo suprassensível, sua morte significa a supressão da possibilidade de falarmos nessa dicotomia entre sensível e suprassensível. Deleuze define: “a morte de Deus significa para a filosofia a abolição da distinção cosmológica entre dois mundos, da distinção metafísica entre essência e aparência, da distinção lógica entre verdadeiro e falso”. (DELEUZE, 2005, p. 93). Isso significa dizer que o pensamento dicotômico da filosofia ocidental se mostra historicamente insuficiente e perde sua vigência, ou seja, perde sua força de explicação e estruturação da realidade. O pensamento metafísico não só instaura a distinção entre sensível

⁶⁷ “Neste sentido, a morte de Deus não nasce de um ato arbitrário de um homem em específico: a sua afirmação não expressa de modo algum apenas uma concepção particular de um pensador qualquer. Ela descreve uma imposição histórica oriunda dos próprios desdobramentos do pensamento metafísico e exige de todos os que se encontram sob a influência desta imposição uma nova tomada de posição. No que concerne à necessidade desta nova tomada de posição, os homens que não acreditam em Deus e o homem desviado se mostram como modos possíveis de sua concretização.” (CASANOVA, 2003, 194).

e suprassensível por sua vontade de verdade, mas deseja, ou melhor, necessita, de alguma maneira, acessá-lo a fim de garantir a possibilidade efetiva do suprassensível, a fim de não assumi-lo apenas como uma asserção dogmática. Historicamente, porém, como vimos, essa cisão entre o mundo sensível e suprassensível vai se tornando impossível de ser sustentada, pois o mundo suprassensível vai se revelando cada vez mais como indemonstrável e inacessível, mesmo assumindo inúmeras e diversas configurações ao longo da história da filosofia. Desta maneira, as categorias suprassensíveis se mostram indemonstráveis e a própria dicotomia entre mundo sensível e suprassensível aparece como inviável. Na medida em que a morte de Deus é o resultado desse processo histórico de supressão radical da possibilidade de se pensar por meio do mundo verdadeiro, ela é inexorável. Para aqueles que possuem clareza quanto à inexorabilidade deste acontecimento, se faz preciso assumir as consequências que a morte de Deus traz para a vida e para o pensamento, impossibilitando a filosofia como até então, na medida em que a noção de verdade que orientava o pensamento e ação humana se mostra insustentável.

Uma vez que o pensamento metafísico não apenas instaurava a dicotomia entre sensível e suprassensível, mas determinava o segundo como o lugar de valoração de tudo o que há, a morte de Deus também representa o fim de todos os valores que apoiavam sua validade e legitimidade irrestrita em qualquer tipo de categoria metafísica. Isto é, a partir da verdade como valor supremo, o mundo suprassensível aparecia como o mundo verdadeiro, real, e, assim, “em contraposição a este, o mundo sensível era apenas o mundo do aquém, o mundo transitório e, por isso mesmo, aparente, irreal” (HEIDEGGER, 2003, p. 478). Por sua vez, por meio dessa dicotomia se fundavam todos os demais valores. O suprassensível funcionava, na metafísica, como o fundamento a partir do qual era possível pensar em valores como verdade, bem, belo, justo, liberdade etc de maneira universal e a priori.⁶⁸ Ou seja, os valores como o bem, o certo, o justo, etc, que regiam e normatizavam as ações humanas, baseavam-se na vigência de princípios suprassensíveis. Mesmo os valores que justificavam a vida humana em sua totalidade como a ideia de liberdade, por meio do livre-arbítrio, ou da racionalidade como uma característica privilegiada, dependiam de princípios a priori e transcendentais que garantissem sua validade irrestrita. Uma vez que o mundo suprassensível é

⁶⁸ Para percebermos a necessidade de fundamentação ontológica para garantir a legitimidade dos valores morais, lembremos de quando Kant mostra a necessidade de princípios transcendentais para o estabelecimento da moral universal e incondicional. Como vimos, mesmo após a crítica Kant resgata tais princípios, na medida em que só se pode falar de algo como a liberdade ou o bem supremo, necessários para o estabelecimento de uma moral de validade universal, a partir de princípios que não sejam condicionados pela sensibilidade. Obviamente, a filosofia kantiana é apenas um exemplo, apenas gostaríamos de ressaltar que mesmo chegando a conclusão da impossibilidade de conhecermos os conceitos metafísicos, ainda assim, eles são indispensáveis à tentativa de instaurar uma moralidade normativa universalista.

suprimido pela morte de Deus, então, se perde o lugar de legitimação desses conceitos e dos valores que eles fundamentavam. Neste sentido, a morte de Deus e o niilismo estão imediatamente ligados. Na medida em que não há mais fundamentos últimos da realidade, a própria realidade, assim como a vida, o mundo e todo e qualquer sentido e valor são reduzidos a nada. Com a morte de Deus se impossibilita qualquer sistema totalizante que acomodava os entes a partir de princípios transcendentais que os explicavam, aferindo-lhes valor e sentido.

No aforismo 125, anteriormente citado, o homem desvairado quando anuncia a morte de Deus, está ciente do problema que ela acarreta para a vida humana. Ele diz, referindo-se à morte de Deus:

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 anoitecer eternamente? (GC, §125, p. 147,148).

Todas as figuras sugeridas nessa passagem são imagens de orientação e referência, apontando, no aforismo, o lugar e caráter de Deus. O que o homem desvairado está dizendo é que se o mundo suprassensível fornecia, até então, a medida e o valor também para o mundo sensível. Com a morte de Deus perdemos toda qualquer referência e orientação de valores e sentidos. Por meio de figuras tradicionalmente usadas na metafísica como mar, horizonte e sol, como aquilo que possibilita e delimita a individuação, aparição e a identidade dos fenômenos, Nietzsche mostra que, com a morte de Deus, se perde toda e qualquer consistência ontológica e o mundo e os entes são reduzidos a nada. Parodiando o *Tratado do Não-Ser* de Górgias⁶⁹, isto significaria, em última instância que, nada é (não é possível garantir a quiddidade dos entes), impossibilitando a individuação. Por sua vez, se algo fosse, não poderia ser percebido, pois não temos nada que assegure completamente a nossa estrutura cognoscente, nem a possibilidade de adequação dos entes às nossas representações. Por fim, se algo fosse e o percebêssemos, não poderia ser comunicado, pois não possuímos nenhum princípio transcendente que garanta a identidade e a capacidade de compartilhar, necessária à comunicação. Com a supressão completa dos princípios suprassensíveis, não se pode mais determinar qualquer quiddidade aos entes, perdendo-se até mesmo a possibilidade de assegurar

⁶⁹ O texto original do *Tratado do Não-Ser* de Górgias não chegou até nós, senão, somente duas paráfrases: uma na obra de Sexto Empírico e outra num pequeno tratado anexado à obra de Aristóteles, tratado que hoje se defende não ser de autoria do próprio Aristóteles. A paráfrase de Sexto aparece em sua obra *Adversus Mathematicus* (VII, 65 ss), a do Pseudo-Aristóteles no pequeno tratado *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*. Citamos aqui um pequeno trecho, ao qual fizemos referência, da paráfrase do pseudo-Aristóteles: “[Górgias] diz que nenhuma coisa é: se é, é incognoscível: se tanto é quanto [é] cognoscível, não é, no entanto, [comunicável] a outros.”. Tradução: DINUCCI, Aldo. *Paráfrase do MXG do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos*. In: Trans/Form/Ação v.31 n.1. ISSN 0101-3173. Marília: UNESP, 2008. Para outros comentários sobre o *Tratado do Não-Ser*, ver: CASSIN, Bárbara *O Tratado do Não-Ser e Elogio de Helena*. In: *O Efeito Sofístico*. Trad.: Ana Lúcia de Oliveira e outros. São Paulo: Editora 34.

os princípios lógicos como identidade, não-contradição e razão suficiente. A experimentação da radical redução do mundo a nada que inclui a impossibilitação de todos valores é nomeada niilismo. Niilismo, portanto, é a experiência imediatamente subsequente à morte de Deus, na qual toda e qualquer determinação que definia e orientava a vida se transforma em nada (*nihil*).

Em um fragmento de 1887, Nietzsche define: “O que é niilismo? O fato de todos os valores mais elevados se desvalorizarem” (apud HEIDEGGER, 2003, p. 484). A morte de Deus, o esvaziamento completo do mundo suprassensível, enquanto o mundo que determina tudo o que há e a consequente ausência de ideais, valores, metas, fundamentos que orientam e determinam o mundo, a vida e o homem descrevem o niilismo. O niilismo é, portanto, um evento histórico que caracteriza a condição do homem contemporâneo, que se depara com a impossibilidade de trabalhar com as velhas categorias metafísicas, uma vez que elas se mostraram inatingíveis. Os fundamentos e valores do mundo ideal se mostram como infundados e impassíveis de realização e, assim, perdem sua vigência imperativa. Nietzsche comenta como essa desvalorização ocorre a partir de três estágios psicológicos característicos do niilismo, ele diz⁷⁰:

O niilismo enquanto estado psicológico precisará entrar em cena *em primeiro lugar*, quando tivermos buscado um “sentido” em todo acontecimento, que não está aí: de modo que aquele que busca perde finalmente o ânimo. Niilismo é a conscientização da longa *dissipação* de força, a agonia do “em vão”, a insegurança, a falta de oportunidade de descansar, de ainda se aquietar quanto a alguma coisa – a vergonha diante de si mesmo, como se tivéssemos nos *enganado* por um tempo longo demais... Esse sentido poderia ter sido: a “realização” de um cânone ético supremo em todo acontecimento, a ordem ética do mundo; ou o acréscimo do amor e da harmonia no trânsito entre os seres; ou a aproximação de um estado de felicidade geral; ou mesmo o arremetimento direto para um estado de nada – uma meta é sempre ainda um sentido. O que há de comum em todos estes tipos de representação é o fato de algo dever ser *alcançado* por meio do próprio processo: – e, então, se compreende que com o devir *nada* é obtido, *nada* é alcançado... Ou seja, a desilusão quanto a uma *suposta meta do devir* como causa do niilismo: seja com vistas a uma meta totalmente determinada, seja, em termos genéricos, a compreensão do caráter insuficiente de todas as hipóteses ligadas até aqui a metas que dizem respeito a todo o “desenvolvimento” (– o homem *não* é mais colaborador, para não falar de o ponto central do devir).

O niilismo como estado psicológico entra *em segundo lugar* em cena, quando se estabelece uma *totalidade*, uma *sistematização*, mesmo uma *organização* em todo acontecimento e sob todo acontecimento: de modo que a alma sedenta de admiração e veneração regala-se com a representação conjunta de uma forma de domínio e de administração supremas (– caso se trate da alma de um lógico, a absoluta consequência e dialética real já são suficientes para que ele se reconcilie com tudo...) Uma espécie de unidade, uma forma qualquer de “monismo”: e, em consequência desta crença, o homem em um profundo sentimento de conexão e de dependência em relação a um todo infinitamente superior, um modo da divindade... “O bem estar do universal exige a entrega do singular”... mas vê, não *há* nenhum universal como tal! No fundo, o homem perdeu a crença em seu valor, caso não atue através dele uma totalidade infinitamente valorosa: ou seja, ele concebeu uma tal totalidade, a fim de *poder acreditar em seu valor*.

O niilismo como estado psicológico tem ainda uma *terceira e derradeira* forma. Dadas estas duas *intelecções*, a de que com o devir nada é obtido e a de que não vigora por debaixo de todo devir nenhuma grande unidade, na qual o singular pudesse submergir completamente

⁷⁰ O fragmento que iremos citar em seguida é bastante extenso, porém, optamos pela reprodução de sua primeira parte na íntegra, por apresentar de maneira muito satisfatória como o niilismo, enquanto estado psicológico, consiste na experiência do nada oriundo da impossibilitação radical das categorias metafísicas.

como em um elemento de um valor supremo: então ainda resta como *refúgio* condenar todo o mundo do devir como uma ilusão e inventar um mundo que se encontra para além desse mundo do devir, um mundo *verdadeiro*. Contudo, logo que o homem descobre como esse mundo só ganhou espaço por necessidades psicológicas e como ele não tinha razão alguma para tanto, surge a última forma do niilismo, que encerra em si a *descrença em um mundo metafísico* – que se proíbe a crença em um mundo *verdadeiro*. Sob este ponto de vista, admite-se a realidade do devir como a *única* realidade, proíbe-se todo tipo de atalhos para trásmundos e falsas divindades – *mas não se suporta esse mundo que já não se quer negar...*

– O que aconteceu no fundo? O sentimento da *ausência de valor* foi alcançado, quando se compreendeu que o caráter conjunto da existência não pode ser interpretado nem com o conceito de “*meta*”, nem com o conceito de “*unidade*”, nem com o conceito de “*verdade*”. Nada é obtido e alcançado; falta a unidade abrangente na pluralidade do acontecimento: o caráter do acontecimento não é “*verdadeiro*”, é *falso...*, não se tem mais simplesmente nenhuma razão para tentar se convencer de um mundo verdadeiro...

Em suma: as categorias “*meta*”, “*unidade*”, “*ser*”, com as quais tínhamos inserido um valor no mundo, foram *retiradas* uma vez mais por nós – e agora o mundo parece *sem valor...* (FP, Novembro de 1887 – Março de 1888, 11 (99) (351), *Crítica do niilismo, parte I*)⁷¹.

A descrição nietzschiana é bastante clara e longa, dispensando comentários repetitivos sobre toda a passagem. O que queremos ressaltar é que, o que está em jogo no fenômeno do niilismo é a supressão das categorias “*meta*”, “*unidade*”, “*ser*”, com as quais a metafísica havia definido não apenas uma explicação para o mundo em sua totalidade, mas também, um lugar e valor determinado a todos os entes inclusive para a vida humana. O tipo vital característico da metafísica é tal que não suporta o modo de ser no devir⁷², conseqüente dessa relação, se expressa uma fraqueza: a da necessidade de buscar o sentido, a meta ou a unidade da totalidade da vida em um além mundo, em princípios suprassensíveis que garantissem ao mundo tais categorias. Desta maneira, foi inserindo no mundo tais categorias, que o homem conseguiu atribuir a todos os entes, inclusive a si mesmo, um valor e um sentido subjacente, de maneira que pudesse justificar sua existência. Neste sentido, a própria metafísica possui uma essência niilista. A metafísica já instaura o *nada* como parâmetro para o mundo na medida em que postula um outro mundo, para além da instabilidade fenomenal e que deseja a partir desse ‘além mundo’, justificar o mundo. Isto é, todo princípio metafísico que fundamenta a existência e o mundo a partir de um mundo transcendente, fixa-os sobre o *nihil*, uma vez que o mundo suprassensível consiste, em última instância, em nada. Não passa de uma ficção negadora da instabilidade do mundo fenomênico. Nietzsche sugere no discurso *Dos Trasmundanos* de Zarathustra que todos os deuses são um *fantasma* que surge da própria cinza dos homens, ou seja, que o além-mundo não vem do além, senão que não passa de projeção, ilusão e criação humana⁷³; criação que nega sua origem humana e ficcional,

⁷¹ A presente tradução foi feita por Marco Antônio Casanova, em uma versão ainda não publicada, disponibilizada apenas para estudos.

⁷² Essa fraqueza é a expressão de uma configuração específica da vontade de poder, mas ainda não temos os elementos necessários para desenvolvê-la satisfatoriamente. No terceiro capítulo comentaremos a interpretação fisiológica dos tipos de corpos resultantes do embate da vontade de poder, quando tal argumentação ficará mais clara. As noções de corpo e fisiologia serão devidamente explicitadas, na medida em que possuem uma significação própria à luz do conceito de vontade de poder.

pretendendo alcançar um estatuto ontológico mais originário. Isto é, todo suprassensível é sempre projeção do sensível a partir de uma perspectiva *humana, demasiado humana*. Não é possível pensar qualquer outra medida que não seja a humana na instauração de ontologias. A metafísica, nascida da pressuposição da possibilidade de algo para além do mundo, é ainda somente projeção do sensível e do humano numa negação de suas particularidades. Neste sentido, consiste numa ficção vazia, na exaltação do nada em detrimento do mundo fenomênico e vida humana. O nada, um além-mundo que “não é coisa alguma” é o que assume o lugar privilegiado a partir do qual se julga e condena o mundo a partir de valores suprassensíveis. Por isso, poderíamos dizer que a própria atitude metafísica já é essencialmente niilista desde seu nascimento. Em outras palavras, como formulou Cragnolini:

Precisamente nisto consiste a atitude metafísica: na orientação e medida outorgada à própria vida em virtude de ‘outro’ mundo transcendente, ideal, ou transcendental. A atitude metafísica é niilista porque esse mundo é *nihil*, já que surge como mera negação do mundo que se considera ‘terreno’. (CRAGNOLINI, 1998, p. 75).⁷⁴

Desta maneira, a história da metafísica é a história do suprassensível se revelando como nada; é a história de “como o mundo verdadeiro, por fim se tornou fábula”. E, por isso, Fink pode dizer que o niilismo “não se trata de um acontecimento que se teria abatido sobre os homens repentinamente e de um modo inexplicável” (FINK, 1988, p. 162), mas, ao contrário, consiste no consequente desenvolvimento da própria essência da metafísica, essência essa que já estava latente desde seu surgimento⁷⁵. Neste sentido, poderíamos dizer que a morte de Deus e o niilismo são consequências históricas do desenvolvimento da essência da metafísica enquanto niilismo e vontade de verdade. Na medida em que a própria vontade de verdade, o impulso à verdade a qualquer custo, vai revelando, gradualmente, o

⁷³ Podemos entender essa posição nietzschiana pela influência que, supostamente, as ideias de Feuerbach teriam exercido sobre ele. Em uma passagem importante de um de seus textos célebre, Feuerbach apresenta, justamente, essa tese de que o suprassensível é uma projeção do sensível e as religiões não passam de criações humanas: “Deus como Deus, i.e., como um ser não finito, não humano, não determinado materialmente, não sensorial, é apenas um objeto do pensamento. É o ser transcendente, sem forma, intocável, sem imagem – o ser abstrato, negativo; só é conhecido pela abstração e a negação (via *negationis*). Por quê? Porque não é nada a não ser a essência objetiva do pensamento, a capacidade ou atividade em geral, que se a chame como quiser, pela qual o homem se torna consciente da razão, do espírito, da inteligência. [...] Somente quando pensas Deus, pensas a razão como ela é na verdade, não obstante representando este ser, através da imaginação, como um ser diverso da razão [...] Deus como um ser metafísico é a inteligência [humana] realizada em si mesma, ou inversamente: a inteligência realizada em si, que se pensa como um ser absoluto, é Deus como ser metafísico. Todas as qualidades metafísicas de Deus são então qualidades reais, uma vez que, são reconhecidas como qualidades do pensamento, da inteligência. (FEUERBACH, 2007, p. 64 - 66).

⁷⁴ Tradução livre da passagem. Para uma análise detida sobre o niilismo em Nietzsche, sugerimos a leitura do livro da Prof. Dra. Mônica Cragnolini, *Nietzsche. Camino y Demora*, no qual Cragnolini faz uma leitura de toda a obra nietzschiana usando como fio condutor o tema do niilismo, remontando inclusive para suas origens e significações epocais, encontradas no campo da arte, literatura ou filosofia do séc XIX.

⁷⁵ Em *A essência do niilismo*, Heidegger descreve a essência niilista da metafísica em seu desenvolvimento histórico. Sua descrição implica uma resignificação do termo metafísica, não sendo completamente compatível com a filosofia de Nietzsche. Contudo, mantém-se, em muitos aspectos, em ressonância com a filosofia nietzschiana, ajudando-nos a entender algumas afirmações nietzschianas. Para referências completas, ver bibliografia.

infundado dos fundamentos suprassensíveis, isto é, o *nihil* do além-mundo. Contudo, essa essência niilista apenas se revela na consumação histórica deste processo. Quer dizer, o mundo suprassensível apenas se mostra, claramente, como nada no momento específico da consumação da história da metafísica. Fenômeno que Nietzsche denomina “a morte de Deus”. Antes disso, em cada época histórica, os princípios e os sistemas metafísicos se pretendiam suficientemente justificados, a partir de uma ontologia específica vigente, postulando uma ordem e valoração do mundo tanto no campo do conhecimento, quanto em relação ao agir humano. Sempre em nome da verdade, tais princípios e sistemas eram refutados por outras ontologias que se pretendiam mais justificadas e/ou fundamentadas.

Desta maneira, na medida em que se suprimem os princípios a priori e transcendentais, por meio da morte de Deus, também se perdem a definição, o sentido e o valor do mundo em sua totalidade e, em consequência, do homem. Esse sentimento de ausência de valor, no qual todos os valores supremos são reduzidos a nada, consiste no que foi nomeado como niilismo por Nietzsche. O niilismo é, assim, a experimentação da morte de Deus, na qual é a própria possibilidade da ideia de verdade tal como aparece na tradição que, com a abolição da dicotomia metafísica, é suprimida por completo.

Com isso, temos mais claramente exposto o copertencimento da morte de Deus e o niilismo em suas relações internas, podendo com isso entender em que medida Nietzsche pode dizer que tal fenômeno consiste no fim do erro mais longo. Pois o fenômeno da morte de Deus justamente implica a supressão radical da dicotomia entre mundo sensível e mundo suprassensível, que foi estabelecida pela vontade de verdade em nome da própria verdade. Isto é, em nome da verdade e do esforço por alcançá-la (vontade de verdade), se impossibilita completamente a noção de verdade, na medida em que não é possível assegurar-se de uma forma de acesso ou fundamentação última, reduzindo, por fim, a verdade a nada (*nihil*). Este fenômeno de culminação do processo histórico da metafísica consiste no fim do erro mais longo. O erro mais longo, poderíamos dizer, foi a própria instauração do nada como parâmetro para vida, por meio da postulação da dicotomia entre sensível e suprassensível, gerada pela crença irrestrita na verdade. Porém, ainda não estamos em condições de entender como justamente este, que é o momento mais obscuro da humanidade, no qual os princípios que sustentavam a totalidade do mundo e de seus valores se convertem em nada, pode possibilitar “o meio-dia, o ponto culminante da humanidade”, anunciado pela referência ao Zaratustra nietzschiano.

Um fragmento póstumo, da mesma época, ajuda-nos a perfazer esse caminho, no qual a morte de Deus e o niilismo mais profundo possibilitam o aparecimento da filosofia nietzschiana. Aí encontramos o seguinte:

...creio que há uma grande *crise*, um instante da *mais profunda* automeditação do homem e é uma questão de sua força saber se ele se restabelecerá daí, se ele se tornará senhor dessa crise. É *possível* que o faça...

O homem moderno acredita experimentalmente ora nesse, ora naquele *valor* e o deixa, em seguida, cair: a esfera dos valores que sobreviveram e que tombaram fica cada vez mais cheia; o *vazio* e a *pobreza em termos valorativos* são cada vez mais sentidos; o movimento é impassível de ser detido – apesar de se buscar o adiamento em grande estilo –

Finalmente, ele ousa uma crítica dos valores em geral; ele *reconhece* a sua proveniência; ele o reconhece suficientemente para não acreditar mais em valor algum; o *pathos* se faz presente, o novo horror...

O que narro é a história dos próximos duzentos anos... (*FP*, Novembro de 1887 – Março de 1888, 11 (119)(362) – *Para o Prólogo*, p. 401).

O que Nietzsche narra, portanto, é uma crise. Uma crise que nasce a partir da consumação do princípio constitutivo da história do Ocidente que culmina com a morte de Deus. Esse é o momento em que os valores se mostram completamente sem sentido pela supressão do espaço de seu enraizamento. Mesmo as tentativas de retomada e refundamentação desses valores, que desejam adiar esse fim, já nascem comprometidas.⁷⁶ A supressão radical do espaço da verdade impossibilita a manutenção dos valores, que se baseavam nessas ontologias tradicionais. No momento em que os valores supremos até aqui se encontram desvalorizados e impossibilitados, a tarefa que se apresenta ao pensamento é se perguntar pelo valor desses valores. O que Nietzsche chama no aforismo acima de crítica dos valores em geral. Isto é, quando o projeto da metafísica se consoma a partir do fenômeno no qual a verdade se iguala a nada, a tarefa da filosofia será perguntar, pela primeira vez, pelo valor dos valores, sobretudo pelo valor do valor supremo que deu origem aos demais valores, isto é, pelo valor da verdade.

Tarefa que Nietzsche levará a cabo por meio de uma metodologia que denominará genealogia, que consiste na delimitação de tipologias de vida que surgem a partir da necessidade da verdade. Aí estarão reunidas figuras como o cientista, o filósofo e o artista como tipos de manifestação do ideal ascético, na medida em que se constituem a partir do mesmo juízo de valor, isto é, são analogamente determinados pela vontade de verdade, ainda

⁷⁶ Os valores laicos, democráticos etc, quando são postulados como valores universais, baseados na própria “natureza do homem”, são tomados por Nietzsche como reinscrições cínicas da ideia de Deus, na medida em que tais teorias tentam fundamentar valores em gestos ontológicos impossibilitados pela morte de Deus. Nietzsche denomina tal esforço de fundamentação normativa e universalista como “continuar à sombra de Deus”. Após a morte de Deus, uma das consequências imediatas é a tentativa de manutenção desse espaço que ficou “vazio”, preenchendo-o com outros elementos, que poderíamos identificar contemporaneamente com, por exemplo, a ciência e a crença na “comprovação científica”, ou com a uma manutenção da ideia de uma essência humana, por meio de expressões como “direitos fundamentais do homem”. Nietzsche afirma que, após a morte de Deus, o homem terá que vencer também a sua sombra: “[...] 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 sua sombra!”. (*GC*, § 108, p. 135).

que possuam nuances distintas. O que estará em jogo, portanto, é o questionamento do pressuposto de toda a história do Ocidente, na medida em que Nietzsche declara: “Nós questionaremos o valor dessa vontade [...] O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente.” (*ABM*, §1, p.9). A questão nietzschiana, sobretudo, será evidenciar “o que quer a vontade que quer verdade?”, isto é, o que a vontade de verdade quer quando busca princípios imutáveis, ideias eternas ou razões suficientes para além do mundo devenida. E derivada dessas questões, problematizar que tipo de vida se constitui a partir da necessidade de assegurar-se maximamente por meio da instituição de um âmbito suprassensível que estabelece parâmetros e fundamentos julgando e condenando o mundo sensível tal como ele é.

2.3 O Fechamento do mundo e a vontade de poder: a conquista da plenitude ontológica no âmbito do vir-a-ser

Com a crítica ao valor dos valores, o que será posto em xeque por Nietzsche será a própria necessidade da verdade para o pensamento e para a vida. Assim, a filosofia de Nietzsche surgirá como um experimento.⁷⁷ Um experimento filosófico que testará as possibilidades de pensar um mundo sem a necessidade das categorias suprassensíveis, pensando a vida sem uma justificação metafísica e, desta maneira, sem a possibilidade de assegurar-se a priori, ou seja, sem lançar mão da ideia de verdade. A questão nietzschiana é: com a falência das categorias como meta – unidade – ser, nós nos deparamos com a impossibilidade de postular qualquer princípio transcendente a priori, não podendo recorrer a nada que possua anterioridade ontológica que gere o mundo e garanta sua “totalidade organizada”; mas isso talvez não signifique a impossibilidade e desvalorização da vida, mas, ao contrário, apenas a decadência de um projeto explicativo e dos valores que havíamos imputado ao mundo.

A experiência primordial da filosofia nietzschiana consiste na radicalização do niilismo ao seu extremo para, a partir daí, sondar as possibilidades de sua superação:

Nietzsche queria ultrapassar o niilismo. Queria atingir essa ultrapassagem através de um processo conceitual que ele designa como filosofia experimental. Ele explica isso tal como

⁷⁷ A ideia de filosofia experimental aparece conjugada com a ideia de vida como experimento, na qual o conhecimento é antes de tudo uma exposição, um risco e uma criação. O conhecimento neste sentido deixa de ser entendido como adequação à realidade, para ser criações perspectivísticas hipotéticas que se testam a partir de sua força de abrangência descritiva. Isto é, uma hipótese se mostrará tanto mais forte quanto mais elementos puder integrar (dominar a partir de sua malha de poder descritiva). Voltaremos a este tema no final deste capítulo quando discutiremos o estatuto ontológico da vontade de poder.

pensava: A título de ensaio, ele parte da possibilidade do niilismo radical, e procede até o advento final do conceito de eterno retorno. (ZIMMERMANN, 2009, p. 116).⁷⁸

Enquanto experiência, essa tentativa resguarda a possibilidade de fracassar e até mesmo acentuar o niilismo. A descrição pós-metafísica do mundo aparece como uma filosofia experimental⁷⁹ na medida em que, a princípio, não é possível assegurar-se previamente dessa possibilidade. O caráter experimental dessa filosofia é revelado pela própria maneira nietzschiana em argumentar, que quase sempre se inicia com “se considerarmos”, “hipoteticamente”, “assumindo que” no momento em que formula seu pensamento.

A tentativa de superação do niilismo será expressa pelo esforço em abandonar completamente as categorias metafísicas e os valores morais tradicionais, o que consiste em uma radicalização do niilismo levada a cabo pelo questionamento da importância e incontornabilidade destas categorias e destes valores para a vida. Portanto, a tarefa será a de pensar um mundo que não dependa de nenhum princípio suprassensível para se determinar, que seja autossuficiente, isto é, que não possua carência ontológica. Nietzsche irá sondar, portanto, como a supressão das categorias suprassensíveis, experimentada a partir da morte de Deus e do niilismo, poderia possibilitar, por outro lado, pensar a vida como um movimento de

⁷⁸ “*Em que reconhecimento meus iguais – A filosofia, tal como a entendi e vivi até agora, é a busca voluntária inclusive pelos lados mais malditos e infames da existência. Da prolongada experiência que me tem proporcionado esse caminhar pelo gelo e pelo deserto, aprendi a considerar de outro modo tudo o que se filosofou até agora: - se revelaram para mim, a história oculta da filosofia, a psicologia de seus grandes nomes. ‘O quanto de verdade suporta, o quanto de verdade ousa um espírito?’ – isso se converteu para mim o autêntico critério de valor. O erro é uma covardia... toda conquista do conhecimento é consequência da coragem, da rigidez frente a si mesmo, do asseio consigo mesmo... Uma tal filosofia experimental (Experimental-Philosophie), como eu a vivo, antecipa, a título de um ensaio, inclusive as possibilidades de um niilismo fundamental: sem que com isso se diga que permaneça em um não, em uma negação, em uma vontade de não. Ela quer muito mais chegar no pólo inverso – até um dionísio dizer sim ao mundo, tal como ele é, sem subtração, sem exceção, nem seleção – ela quer um ciclo eterno, - as mesmas coisas, a mesma lógica e não lógica dos nós.” (FP, Primavera-verão de 1888, 16 (32), p. 677). O pensamento do eterno retorno aparece na filosofia nietzschiana, a princípio, como um gesto de intensificação da experiência do niilismo. Além do mundo não possuir qualquer quiddidade, o movimento incessante de geração de configurações vitais, seria eternamente repetido injustificadamente a partir da assunção de um tempo circular. Por meio desse quadro maximamente niilista, Nietzsche deseja realizar sua superação, a partir da conquista de sentidos no interior desse movimento. A afirmação do mundo “tal como ele é”, ou o “sim dionísio” a que ele se refere, tornam-se possíveis pela experiência do instante extraordinário. Infelizmente, não trataremos do conceito do eterno-retorno nesse trabalho. Por isso, apenas indicamos esse caminho para evidenciar como a proposta de uma filosofia experimental, que permeará grande parte da filosofia nietzschiana, nasce de uma experiência primordial com o niilismo.*

⁷⁹ Nietzsche chama os ‘filósofos do futuro’ de tentadores ou experimentadores, na medida em que seu filosofar realiza-se no âmbito de experimentações radicais de pensamento e vida. Em *ABM* temos dois aforismos-chaves sobre essa nomeação: “Supondo, pois, que na imagem dos filósofos do futuro algum traço permita imaginar que eles terão de ser céticos no sentido indicado, com isso estaríamos designados algo acerca deles – e não eles mesmos. Com o mesmo direito poderiam se chamar críticos; e sem dúvida serão experimentadores. Através do nome com que ousei batizá-los, já sublinhei claramente a experimentação e o prazer no experimentar: seria porque, críticos de corpo e alma, eles amam servir-se do experimento num sentido novo, talvez mais amplo, talvez mais perigoso?” (§ 210, p. 103 e 104), e “Está surgindo uma espécie de filósofos: atrevo a batizá-los com um nome que não está isento de perigos. Tal como eu os percebo, tal como eles se deixam perceber – [...] esses filósofos do futuro bem poderiam, ou mesmo mal poderiam, ser chamados tentadores. Esta denominação mesma é, afinal, apenas uma tentativa e, se quiserem, uma tentação.” (*ABM*, §42, p.43 e 44). Quanto a estes termos Paulo César, o tradutor do livro, faz uma observação na nota 77: “Tentativa/tentação: Versuch, Versuchung; Versucher: ‘tentadores’ ou ‘experimentadores’. Versuch também pode ser vertido pelos quase sinônimos ‘experiência’ e ‘ensaio’. O termo é essencial para Nietzsche, que caracterizou seu pensamento como Experimental-Philosophie (Werke [Obras], ed. Schlechta, “Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre” [Fragmentos Póstumos dos anos oitenta], vol.II, p. 834).

constituição ininterrupto e sem a priori de configurações vitais, enquanto a única coisa que existe.

Na prática isso poderá ser pensado como uma espécie de “fechamento do mundo”⁸⁰. Nietzsche entende por mundo a totalidade de tudo o que há. Assim, quando falamos em fechamento do mundo, estamos querendo afirmar que, a partir da morte de Deus, não faz mais sentido pensar em nenhum princípio para além do mundo que seja responsável por originá-lo ontologicamente. Ao contrário, o mundo passa a ser completamente autossuficiente, ou seja, todas as determinações se dão sem dependerem de princípios externos a elas. Essa autossuficiência é consequência da morte de Deus, na medida em que, se o mundo precisasse de algo que garantisse sua existência ou consistência, a solução seria algo para além dele mesmo, e assim, a noção de Deus e de Ser se reinscreveriam. Nietzsche deseja, portanto, “testar” a possibilidade de pensar um mundo sem déficit ontológico, um mundo que não precise recorrer a categorias além de si, para garantir a si mesmo. Em outras palavras, após a morte de Deus o mundo fenomênico conquistaria uma completude ontológica, pois poderia ser considerado pleno, autossuficiente.

Desta maneira, porém, a morte de Deus e o niilismo mostram-se a partir de uma ambivalência, pois a supressão das categorias suprassensíveis permite, ao mesmo tempo, uma reinterpretação do caráter deveniente do mundo a partir da qual se possa instaurar valores consoantes com a finitude e efemeridade. Para Nietzsche, contudo, qualquer tentativa de ainda trabalhar com categorias a priori de valores imediatamente reinscreveria a noção de mundo suprassensível, o que caracterizaria continuar à sombra de Deus. Portanto, seu esforço consiste em sondar as possibilidades de encontrar um princípio de instauração de valores que não esteja para além da própria vida e do próprio mundo, uma vez que a restrição de tudo o que existe a este mundo é uma consequência direta da morte de Deus.

No aforismo 109 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche discute o que seja o mundo, rejeitando diversas concepções tradicionais apresentadas ao longo da história da filosofia. Ele diz:

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? [...]

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.

[...] O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a 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.

[...] Guardemo-nos de atribuir-lhe insensibilidade e falta de razão, ou o oposto disso, ele absolutamente não procura imitar o homem! [...] Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza?

⁸⁰ “Fechamento do mundo” foi uma expressão cunhada pelo Prof. Dr. Marco Antônio Casanova em suas preleções sobre Nietzsche. Seguimos aqui essa nomenclatura, por nos parecer uma excelente expressão para denominar como Nietzsche pensa o mundo em sua totalidade independente de princípios para além dele.

Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida? (GC, §109, p.135 - 136).

Nietzsche inicia a passagem recusando a ideia de que o mundo seja algo como um ser vivo, um organismo que possui um funcionamento enquanto unidade com fins determinados. A primeira ideia que está sendo rejeitada é de expansão teleológica, isto é, o mundo não se expande, não pode crescer ou desenvolver-se. A ideia de expansão indica um processo de algo que possui carência. Isto é, na medida em que ainda não é tudo o que pode ser, precisa se tornar outro, por meio de um crescimento. Além disso, para pensar que o mundo cresceria como um organismo, seria necessário resguardar um espaço além mundo para onde o mundo pudesse se projetar e se expandir. E, assim, ainda se resguardariam noções transcendentais como essência a priori do mundo como a de complexificar-se ou desenvolver-se. Resguardar ideias de complexidade e desenvolvimento como metas que o mundo precisa alcançar também pressupõe um sentido a priori “meta mundo”, como se o mundo precisasse ontologicamente de algo para além de si mesmo, um processo anterior ontologicamente que regesse o desenvolvimento de sua expansão. Mesmo se esse processo fosse pensado materialmente, ele incluiria um sentido subjacente que orientaria a totalidade e, portanto, possuiria um caráter a priori. Isto é, não é necessário se pensar em um ente supremo, como Deus, que oriente esse desenvolvimento. Qualquer concepção que resguarde uma meta transcendente ou imanente, mas que possua um caráter condicionante da totalidade do mundo, retomaria categorias suprassensíveis que a morte de Deus impossibilitou.

A segunda hipótese recusada por Nietzsche é a que compreende o mundo como uma máquina. A ideia de máquina pressupõe a noção de construção, programação de algo com vista a fins determinados. Para a concepção mecanicista do mundo, poderíamos por um lado recorrer a necessidade de alguma inteligência superior e fora do mundo que pudesse projetá-lo e criá-lo a partir de metas, objetivos, possibilitando que o mundo fosse projetado a partir de regras de funcionamento específicas e determinadas que visem uma finalidade determinada previamente. Por outro, mesmo que pensemos um mecanicismo completamente “desdivinizado”, que não pressupõe um ente supremo que crie o mundo, ainda estaríamos pressupondo uma ordem de funcionamento subjacente que determina como o mundo é. Quando Nietzsche diz que com a palavra “máquina” conferimos demasiada honra ao mundo, está ressaltando, na verdade, que a noção de máquina inclui um funcionamento inteligente determinado de maneira a priori que não encontramos no mundo. Qualquer categoria como “ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria” são projeções antropomórficas de caráter estético, que queremos inscrever no mundo, o que, porém, não garante sua efetividade, isto é, que o

mundo seja determinado a priori por meio delas. Para Nietzsche, todos estes adjetivos e compreensões de mundo fazem com que continuemos pensando sob a “sombra de Deus”. Mesmo que não se trabalhem mais com a noção de um Deus criador, por exemplo, se reinscrevem noções de caráter a priori, categorias transcendentais anteriores ao mundo e à vida devenientes, que, portanto, estabelecem-se a partir do âmbito suprassensível, recaindo na velha dicotomia metafísica já impossibilitada historicamente pela morte de Deus.

Na medida em que Nietzsche deseja pensar um mundo que se autodetermine, sem recorrer a nenhuma categoria *a priori* que esteja para além da dinâmica de autocriação e de geração de vida, então todos os elementos em jogo precisam se determinar, de alguma maneira, *a posteriori*. Nietzsche sugere que, o caráter geral do mundo seja caos. Isto significa dizer que o mundo resguardaria uma indeterminação originária, na medida em que não existe nada a priori, nem matéria, nem forma, nem nenhum princípio que lhe conceda as duas primeiras. Originariamente o mundo seria caótica indeterminação. Essa indeterminação originária, por outro lado, não sugeriria um desenvolvimento progressivo do caos rumo à ordem, um momento em que os entes aparecessem determinados⁸¹, mas, ao contrário, consiste na apresentação da tese de que não exista o mundo em si⁸². Nesse sentido, o caráter caótico originário do mundo fomenta a tentativa de pensar uma autodeterminação *a posteriori* para os entes, sem recorrer a princípios metafísicos. Essa tentativa será expressa, propriamente, pelo pensamento da vontade de poder. A vontade de poder⁸³ será, justamente, a tentativa nietzschiana de descrição dessa dinâmica de autocriação, autodeterminação da vida. Para se pensar uma determinação *a posteriori* dos elementos, Nietzsche sugere que o mundo se dá de maneira relacional. A vontade de poder é a dinâmica que descreve como configurações podem se autogerar por meio de uma estrutura essencialmente relacional, na qual cada

⁸¹ “... não haveria primeiro um caos e depois, gradativamente, um movimento mais harmônico e enfim um movimento definitivamente circular de todas as forças: - melhor, tudo é eterno, não tornado, não devido: se houvesse um caos de forças, então este caos seria também eterno e retornaria em cada anel. O movimento circular, o anel, não é nada que veio a ser, - ele é a lei originária” (KGW V-2, 400, 12 apud FOGEL, *Nietzsche: da experiência de declínio*, p. 28).

⁸² “[...] O mundo, prescindindo da nossa condição de viver nele, o mundo que não reduzimos a nosso ser, a nossa lógica e a preconceitos psicológicos não existe como “*mundo em si*”. Ele é essencialmente mundo-relacional: tem, em determinadas circunstâncias, um *rostro distinto* a partir de todos e cada um dos pontos: seu ser é essencialmente diferente em cada ponto: exerce pressão sobre cada ponto, cada ponto lhe oferece resistência ... e, as somas de tudo isso são, em cada caso, totalmente *incongruentes*. A medida de poder determina que *ser* tem a outra medida de poder: sob que forma, com que violência, com quanta necessidade produz efeitos ou resiste. Nosso caso particular é bastante interessante: nós elaboramos uma concepção para poder viver no mundo, para perceber justamente o suficiente para que ainda o suportemos...” (FP, Primavera de 1888, 14 (93), p. 541).

⁸³ A Prof. Dra. Mônica Cragolini se detém longamente em esclarecer acerca dos termos utilizados e re-apropriados por Nietzsche, mostrando que a terminologia nietzschiana é antes de tudo, uma terminologia comum em sua época, seja no âmbito das ciências, da filosofia ou da literatura. Desta maneira apresenta uma longa análise e pesquisa histórica pela qual localiza o uso de termos como niilismo, *décadence* e mesmo vontade de poder, que se transformam em conceitos filosóficos com nuances próprias. Especificamente sobre o termo vontade de poder, o texto afirma que era uma expressão comum formando parte da linguagem científica da época. (CRAGNOLINI, 1998, p. 125, nota 9).

elemento só conquista a determinação que é a sua a partir do embate relacional com os demais elementos.

A revelação da inconsistência da defesa de substâncias e quiddidades a priori, ou seja, de que haja algo ‘em si’, abre, desta maneira, a possibilidade de se pensar uma dinâmica na qual os elementos sejam sempre ‘em relação a’; quer dizer, em uma dinâmica cuja conquista da determinação seja relacional, a partir do modo como se estabelecem as relações de poder, ao imergir no contato uns com os outros, por meio de uma espécie de autodeterminação simultânea. Suprimindo radicalmente o ‘em si’, podemos pensar que as configurações sejam conquistas de poder na própria relação em que estão inseridos. Nietzsche diz:

O grau de resistência e o grau de poder-sobre (prepotência) – é disso que se trata em todo o acontecimento [...] Um *quantum*-de-poder se define pelo efeito que produz e o efeito a que resiste. Falta a *adiaforia* (indiferença): a qual, em si, seria pensável. É essencialmente uma vontade de violação e de defender-se de violações. Não (é) autoconservação [...] Por isso, o chamo um *quantum* de ‘vontade de poder’. Se eliminarmos estes ingredientes: então não restam coisas, mas *quanta* dinâmicos em uma relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos: cuja essência consiste em sua relação com todos os outros *quanta* em seu ‘produzir efeitos’ sobre eles mesmos. (FP, Primavera de 1888, 14 (79), p. 533 e 534).

Ora, na medida em que todo acontecimento é marcado por relações de resistência e preponderância, sem qualquer determinação prévia, o acontecer é, fundamentalmente, marcado por um caráter interpretativo, *perspectivístico*, na qual a interação que se dá no embate revela seu *poder* de interpretação na relação. Quer dizer, o embate revela a capacidade que cada um tem de se impor diante dos demais. Nietzsche chama ‘vontade de poder’ a essa dinâmica interpretativa, *poiética*, marcada por embates de poder entre perspectivas. O embate não se dá entre elementos já constituídos, mas, ao contrário, é o embate que permite a constituição de elementos relacionais. A relação é anterior aos relatos.

É por isso que Deleuze destaca a importância de que, na filosofia nietzschiana, se pense por meio do conceito de forças, argumentando que não seria suficiente, por exemplo, se, ao invés de força, se usasse o conceito de átomos. O átomo ainda possui uma determinação originária própria, ainda é um ente individualmente definido⁸⁴. Ao contrário disso, o conceito de força resguarda uma indeterminação originária que só se conquista no embate com outra força. Ou seja, “O conceito de força é, portanto, em Nietzsche, o de uma força que se relaciona com uma outra força.” (DELEUZE, 1976, p. 5). A vida pensada a partir do conceito de força é essencial e originariamente relação. Uma força consiste no que ela pode ao se expor à relação com outra força; uma força conquista-se como algo pelo poder com que se impõe no momento em que se encontra submersa numa multiplicidade de forças. Assim, pensar a

⁸⁴ Por isso podemos entender a crítica nietzschiana em *Crepúsculo dos Ídolos*, quando afirma: “Também os adversários dos eleatas ainda sucumbiram à sedução de seu conceito de ser: Demócrito, entre outros, quando inventou seu *átomo*...” (CI, A “razão” na filosofia, p. 72).

vontade de poder como a dinâmica de autodeterminação de forças guarda o caráter perspectivista e múltiplo, sem fundamentos suprassensíveis a priori que estejam para além do próprio embate de forças característico da vontade de poder.

Quando afirmamos que o conceito de força resguarda o caráter perspectivista e múltiplo do mundo e da existência, estamos nos referindo diretamente à impossibilidade de se determinar um limite primeiro ou último ao mundo. Isto é, a impossibilidade de determinar um princípio metafísico absoluto, possibilita ao mundo uma infinidade de perspectivas. A morte de Deus, desta maneira, tornaria o mundo “novamente infinito”, uma vez que a vida é constituída por relações de força de caráter interpretativo, que a cada embate conquistam uma determinação própria, sem qualquer princípio anterior que oriente esses embates ou que determine as forças essencialmente para além do embate. Com a assunção da possibilidade da infinidade do mundo, Nietzsche elimina por completo a tentativa de estabelecer um princípio não perspectivístico para as perspectivas. Em um aforismo de *A Gaia Ciência* Nietzsche problematiza diretamente esta questão, ele diz:

Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido”, não vem a ser justamente “absurda”, se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente *interpretativa* – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e autoexame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas. [...] Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele pode-se ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*. (*GC*, § 374, p. 278).

Por meio da impossibilidade de determinar qualquer princípio último que sirva como limite para o perspectivismo, assume-se que o mundo encerre “infinitas perspectivas”. Isto é, se não podemos conhecer um princípio absoluto que determine o que o mundo é e, além disso, podemos pensá-lo como o resultado de embates de forças, então, toda determinação possui um caráter relacional, perspectivista. A vida passará a ser pensada como o configurar-se a si mesmo, incessantemente, a partir de relações entre perspectivas.

Mesmo a partir da noção de fechamento do mundo, Nietzsche ainda pode pensar em infinidade, na medida em que os *quanta*-de-poder não possuem nenhuma determinação a priori, nem mesmo apresentam determinações numéricas determinadas previamente. No interior da noção de relação, os *quanta* não obedecem a nenhum princípio prévio, respeitando apenas as prevalências de poder que se instauram na própria relação entre eles. Müller-Lauter nos ajuda, neste sentido, quando diz:

Se não há nenhum ser no sentido do estável, então não há também nenhum átomo. 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 irredutíveis, não como pluralidade de "mônadas" indivisíveis. Deslocamentos de poder no interior de organizações instáveis permitem que de um *quantum*-de-poder advenham dois, ou que dois se tornem um. Se nós nos servimos dos números num sentido estabilizador e definitivo, então há que ser dito que o "número" dos seres permanece sempre em fluxo. Não há nenhum *individuum*, não há nenhum último, indivisível *quantum* de poder por detrás do qual cheguemos. Nietzsche pretende pensar "radicalmente", na medida em que teria "descoberto o 'ínfimo mundo' como o sobretudo decisivo. (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 77 - 78).

Desta maneira, dependendo da relação que travem, os *quanta*-de-poder podem assumir configurações completamente diversas. Pelo caráter essencialmente interpretativo dos *quanta*-de-poder, se torna inviável determinar os limites do que é interpretação. Isto é, não há um fundamento último por detrás de toda perspectiva, que já não seja perspectivístico, nem há um elemento limite a priori que restrinja o ato interpretativo. A vida já se dá perspectivisticamente, na medida em que, o caráter interpretativo da existência é incontornável.⁸⁵ Dito de maneira inversa, se cada configuração vital é a resultante dos embates entre forças, que por sua vez não possuem qualquer determinação, a própria existência possui um caráter essencialmente interpretativo, pois se dá perspectivisticamente. Como consequência dessa impossibilidade de determinar uma perspectiva não perspectivística última capaz de criar e julgar todas as outras perspectivas, o mundo conquistaria uma 'nova infinitude'. Na medida em que não podemos estabelecer qualquer limite último que impeça a proliferação de outras perspectivas, vem à tona a hipótese de que o mundo encerre infinitas interpretações.

A própria pergunta sobre o limite do caráter interpretativo do mundo seria uma questão "mal formulada", uma vez que sua resposta nunca poderá ter o caráter senão perspectivista. Isto é, o ato de estabelecer qualquer limite para as perspectivas, já emerge de uma perspectiva. O embate de forças, em última análise, consiste numa interpretação, sem intérprete⁸⁶, na medida em que não conta com nenhum princípio interpretativo previamente constituído. A manutenção da ideia de um sujeito que interpreta no interior da lógica do perspectivismo significaria a limitação do caráter interpretativo das perspectivas. A partir desse gesto, realizaríamos a reinscrição de um âmbito anterior ontologicamente às relações entre perspectivas. Nietzsche sugere, no entanto, que a necessidade em postular um sujeito

⁸⁵ "Se não há nenhum fundamento incondicional de todas as perspectivas, estas nunca se deparam com um princípio não perspectivístico de si mesmas e se expandem em uma inevitável infinitude. Perspectivismo é, então, uma doutrina que se instaura em conexão essencial com a requisição da ideia de infinitude das perspectivas possíveis do mundo." (CASANOVA, 2003, p. 289).

⁸⁶ "Não se deve perguntar: 'quem, pois, interpreta?' A pergunta é errônea, pois o próprio interpretar tem 'existência' (Dasein);" (FP, Outono de 1885-outono 1886).
 "É 'ficção' colocar ainda o intérprete por detrás da interpretação." (FP, Final de 1886-primavera 1887 apud Müller-Lauter, 2007, p. 124).
 "O interpretar não tem existência (Dasein) como um 'ser', no sentido de permanência, porém como um *processo*, um vir-a-ser." (FP, Outono de 1885-outono 1886, apud Idem, p. 125).

por detrás da interpretação é da ordem da “fé na gramática”. Isto é, não passa de uma crença, a partir da qual estamos acostumados a concluir que, da mesma maneira que gramaticalmente um predicado necessita pressupor um sujeito, o interpretar implica um sujeito que realize essa ação.⁸⁷ Além disso, a subjetividade não poderia funcionar como um ponto não perspectivístico para toda perspectiva, porque ela também já é derivada de relações de forças, das quais não podemos garantir (e nessa tentativa que consiste a nossa ridícula imodéstia) seu caráter a priori e condicionante. Ao contrário, já somos condicionados por relações perspectivísticas. Somos interpretações interpretantes. Ou dito de modo mais claro, a subjetividade é tardia⁸⁸, uma vez que já é resultado de interpretações, ainda que ela também seja essencialmente interpretativa:

O sujeito não pode assumir a função de condição de possibilidades das respectivas interpretações do mundo porque ele mesmo advém de uma certa interpretação: uma interpretação que apenas se diferencia de outras interpretações pelo esquecimento de seu caráter interpretativo. [...] Perspectiva não é aqui o nome de um aspecto possível da mera relação posicional dos sujeitos diante de um mundo previamente definido em seu conteúdo essencial, mas o nome para o modo de constituição de todas as possíveis aparições tanto do sujeito quanto do mundo. (CASANOVA, 2001, p. 289 - 293).

Perspectivismo é o mesmo que vontade de poder: expressa o modo como se dão as configurações vitais a partir da lógica relacional. Neste sentido, como diz a passagem, tanto o sujeito quanto o mundo são tardios, na medida em que surgem derivados dessa dinâmica. Desta maneira, tampouco a noção de coisa em si é resguardada. Isto é, o que Nietzsche está propondo não é pensarmos um mundo que existe por si que, no entanto, não poderia ser acessado pelo fato de nosso conhecimento ser condicionado a uma estrutura subjetiva específica. Ao contrário, aqui não há mais o conceito de coisa em si, nem de uma estrutura subjetiva apriorística. Nada subsiste à interpretação, o próprio mundo é essencialmente perspectivístico. É nesta medida que Nietzsche pode afirmar algo como: "Não há fatos, apenas interpretações." (*FP*, Final de 1886 – Primavera de 1887, 7 (60), p. 221). Em outras palavras, isto significa afirmar que a vida não é nada a priori, porque as forças são indeterminadas e indetermináveis, impossibilitando-nos pensar o conceito de força no

⁸⁷ “Por que não poderia o mundo que nos concerne – ser uma ficção? E a quem faz a pergunta: ‘mas a ficção não requer um autor?’ – não se poderia replicar: Por quê? Esse ‘requer’ não pertenceria também à ficção? Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito, como em relação ao predicado e objeto? O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade na gramática?” (*ABM*, §34, p. 39).

⁸⁸ “A pergunta de Nietzsche pela origem do esquematismo é a pergunta do pensamento vontade de poder-eterno retorno, que tem seu ponto de partida no fato de que o próprio sujeito é o proto-esquema que foi constituído (cunhado, modelado) e pelo qual precisa ser perguntado. O sujeito, o moderno proto-esquema é uma ‘ficção’, uma ‘ilusão’, algo que tem seu enraizamento na ‘fé na gramática’ e que significa: a fé no proto-esquema sujeito-predicado.” (FOGEL, *Nietzsche: da experiência de declínio*, p. 73).

singular. Quando a vida se dá, ela sempre já aparece múltipla e como resultado de perspectivas, perspectivamente.

Desta maneira, é impossível pensar uma força separada de sua perspectiva relacional, da relação complexa na qual está inserida, ou seja, uma força é sempre determinada em relação a outras forças. Uma força é o que ela pode, o como ela age nestas relações. As configurações de vida são resultados perspectivísticos e instáveis de embates da vontade de poder. Neste contexto já não há distância entre sujeito e predicado. A força é seu poder, sua atuação entre as demais forças, e desta maneira seu efeito, sua expressão. Em *A Genealogia da Moral*, Nietzsche aborda essa questão. Ele diz:

Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como ação, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não sua força. Mas não existe um tal substrato: não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo. (*I*, §13, p. 36).

Deleuze se dedica longamente a comentar tal argumentação nietzschiana, mostrando como a metafísica instaura sua dicotomia fundamental a partir de uma incompreensão derivada do fato de a constituição da vida não ser aí pensada por meio do conceito de força. Deleuze denomina o primeiro “erro” metafísico de “momento da causalidade”. Tal momento consiste no estabelecimento da primeira dicotomia que a metafísica produziria, a saber, a separação entre a força e o que ela pode, ou seja, a desconsideração de que a força é essencialmente seu poder. A força é sua performance junto às demais forças e, portanto, depende da relação com outras forças para se determinar. Isto significa dizer que a metafísica separa a noção de causa de seu efeito. O raio brilha: o raio assume o papel de causador do brilho. Em seguida, após separar a força de seu poder, ocorreria a segunda separação, que consiste na emancipação do sujeito. A este momento Deleuze nomeia o “momento da substância”. Pensando a força como independente do seu poder, cria-se uma diferenciação entre sujeito e predicado. O sujeito é emancipado de sua ação, tornando-se um substrato ontologicamente anterior aos seus atos. Na medida em que esse sujeito agora pode ser pensado completamente independente e anterior ontologicamente à sua ação, abre-se o espaço para o terceiro momento, chamado por Deleuze de “momento da determinação recíproca”. O terceiro momento consiste na moralização da força neutralizada. Se a força é vista como um sujeito anterior e independente de seu poder, tal sujeito pode ser responsabilizado pelo que faz. Por não possuir identidade necessária com o seu agir, o agente pode ser louvado ou culpabilizado por fazer ou deixar de fazer algo. Desta maneira, absolutizamos os termos. Não há mais multiplicidade de forças determinando-se incessantemente, mas, ao contrário, há um

sujeito anteriormente constituído e definido, assim como, há ações independentes que podem, por isso, ser julgadas a partir de valores absolutos e universais que sirvam como imperativo para todos os sujeitos. Deleuze afirma: “A distinção concreta entre forças qualificadas é substituída pela oposição moral entre forças substancializadas”. (DELEUZE, 1976, p. 103). Com isso, criam-se os valores de bem e mal. A metafísica, após separar o sujeito como “ser” e a ação como “dever”, pode estabelecer normas de conduta para toda ação por meio de valores supremos que se pretendam irrestritos, absolutos e universais a fim de julgar e condenar o dever em favor da superioridade ontológica do “ser” (expressa por sujeitos neutros). E, desta maneira, condena-se o acontecer da vida mesma.

Em contraposição, a inocência da vida seria resgatada pelo pensamento da vontade de poder, na medida em que, no embate de forças cada um é o que pode. Assume-se a identificação entre a força e seu poder. Na medida em que as forças apenas assumem uma determinação no momento em que conquistam seu poder. O ser e o atuar são o mesmo e ambos somente são determinados a posteriori, resultantes da vontade de poder. Neste sentido, não há escolha subjetiva de ação, uma vez que toda escolha subjetiva já é derivada, sendo resultante de um embate entre forças. Por outro lado, isso não significaria que a escolha não é livre. Se não existe um princípio subjacente que oriente previamente a relação entre forças, não podemos falar em determinismo. No contexto da vontade de poder, a determinação é completamente a posteriori, depende da maneira como as forças irão se determinar. As forças não são impelidas a nada, sua determinação está restrita ao âmbito relacional com outras forças. O mais originário não é a subjetividade, senão, o *pathos* da vontade de poder, a relação entre forças.

A partir destas considerações, podemos compreender melhor a possibilidade de resignificação que a vontade de poder proporciona para termos como corpo e alma. Na medida em que a dinâmica da vontade de poder é anterior ao próprio sujeito, isto é, considerando que o sujeito nada mais é que a resultante instável dessa dinâmica de criação de configurações vitais, o binômio corpo – alma que seguia a dicotomia metafísica, atribuindo à alma uma posição ontologicamente privilegiada, perde completamente seu sentido. A alma (sujeito/espírito/intelecto) perde não apenas a distância em relação ao corpo, uma vez que ambos são produtos da vontade de poder, como também sua primazia, a partir de uma inversão integradora com a qual Nietzsche resignifica, ao mesmo tempo, o conceito corpo. Em um dos discursos da primeira parte de *Assim Falou Zaratustra* intitulado *Dos desprezadores do corpo*, Nietzsche problematiza essa questão da seguinte maneira:

Quero dizer a minha palavra aos desprezadores do corpo. Não devem, a meu ver, mudar o que aprenderam ou ensinaram, mas, apenas, dizer adeus ao seu corpo – e, destarte, emudecer. “Eu sou corpo e alma” – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças? Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo.” (ZA, 2008, p. 59 - 60).

Ao referir-se “aos desprezadores do corpo”, Nietzsche dialoga diretamente com toda a tradição metafísica, que desconsiderou e menosprezou o corpo em favor da alma. Ao forjar o conceito de alma imortal e imutável, a tradição manteve a alma na parte da dicotomia metafísica opositiva ao corpo, por seu caráter efêmero. Ao contrário desta tradição, o que Nietzsche sugere é que a alma não possui qualquer diferença substancial em relação ao corpo, senão que, além disso, o ‘homem já desperto’ sabe que não há nada além do corpo. A figura da criança que diz: “eu sou alma e corpo” poderia aqui representar a ingenuidade da tradição em postular a dicotomia metafísica entre ser e devir e, por conseguinte, alma e corpo. Ingenuidade no sentido de se encontrarem “na infância da história da metafísica”⁸⁹, momento que ainda não os possibilitava saber que tal cisão se mostraria historicamente impossível de ser sustentada. Ao contrário disto, o homem ‘já desperto’ desta crença, o homem que sabe que Deus morreu e que não há nenhuma outra realidade para além do mundo relacional, sabe, portanto, que tudo o que há é corpo, sendo a alma uma palavra para *algo no próprio corpo*. Neste sentido a alma não apenas assume o mesmo estatuto ontológico que o corpo, não sendo nada para além dele, senão que passa a ser entendida como mais um dos elementos que compõem o corpo (como tantos outros), ou seja, sem nenhum valor intrínseco e absoluto e sem nenhum privilégio ontológico. A alma é reduzida, assim, a mais um instrumento disto que é o corpo, tal como Nietzsche afirma: “a consciência é apenas um ‘instrumento’, nada mais – no sentido em que o estômago é um instrumento” (FP, 1882-1884, p. 251).

A princípio, uma leitura imediata desses textos poderia interpretar tal afirmação como uma simples inversão da metafísica. Neste novo ‘modelo teórico’ valorizar-se-ia o corpo e o sensível em detrimento da alma e do transcendente. Desta maneira, a crítica à crença na dualidade metafísica consistiria simplesmente em considerar a consciência meramente como um mecanismo biológico, reduzindo-a, assim, a apenas mais uma parte do corpo físico-biológico. A alma seria, portanto, algo sem valor, fruto da ingenuidade metafísica e, por isso, deveria ser deixada de lado. Se assim o fosse, o homem perderia qualquer especificidade e

⁸⁹ “*Recuando alguns degraus* – Um degrau certamente elevado de educação é atingido, quando o homem vai além de conceitos e temores supersticiosos e religiosos, deixando de acreditar em amáveis anjinhos e no pecado original, por exemplo, ou não mais se referindo à salvação das almas: neste grau de liberdade ele deve ainda, com um supremo esforço de reflexão, superar a metafísica. Então se faz necessário, porém, um movimento para trás: em tais representações ele tem de compreender a justificação histórica e igualmente a psicológica, tem de reconhecer como se originou delas o maior avanço da humanidade, e como sem este movimento para trás nos privaríamos do melhor que a humanidade produziu até hoje [...]” (HDH, §20, p. 29).

seria entendido apenas como um animal a mais, dotado simplesmente de corpo e sensibilidade, numa redução ‘cientificista’ do que é o homem⁹⁰. Porém, o que nos parece estar em jogo aqui não pode ser, de maneira nenhuma, desconsiderar este *algo* no homem que se chamou de ‘alma’ e que marca fundamentalmente a experiência humana. Ao mesmo tempo, tal posição manteria a dicotomia metafísica, por meio de sua inversão: o corpo assumiria o lugar da realidade, em detrimento da alma, que não passaria de ilusão. A ideia de sustentar uma noção de corpo biofísico, como o que realmente existe, manteria-se atrelada a conceitos metafísicos como substância, quiddidade e verdade. Parece-nos que o que Nietzsche deseja não é apenas inverter a dicotomia que entende a alma como uma substância de uma ordem diferente da do corpo, ordem essa que garantiria uma primazia à alma pelo seu suposto caráter de unidade nuclear fundamental a priori do sujeito, sendo qualificada inclusive como imutável e imortal. Mas, ao contrário, nos parece que o que Nietzsche desejaria com tais afirmações, seria antes uma ressignificação dos conceitos de alma e corpo, a partir das possibilidades que surgem com a morte de Deus. Isto é, ao nosso ver, o que Nietzsche está sugerindo é: seguir outras hipóteses para pensar esses conceitos, que prescindam de bases metafísicas. Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche reforça essa ideia. Ele diz:

[...] é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência! Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da “alma” mesma, [...] Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’. (ABM, §12, p. 18 - 19).

Percebemos, portanto, que a proposta nietzschiana consiste na possibilidade de se reinterpretar o que seja a alma a partir da supressão do pensamento binário. Contudo, como o próprio texto acentua, eliminar a ideia de alma indestrutível, eterna, indivisível, claramente fundamentada no gesto metafísico de instauração de tais categorias suprassensíveis, não significa necessariamente abandonar a possibilidade de se pensar a alma de modo diverso. Se entendermos que o esforço filosófico de Nietzsche consiste, justamente, em pensar a possibilidade da vida em geral e da vida humana especificamente após a morte de Deus, ou seja, encontrar caminhos de pensamento não metafísicos que sejam capazes de possibilitar e estruturar o mundo e a vida, superando a dualidade entre sensível e suprassensível, entre

⁹⁰ Contra essa leitura citamos a fala de Zaratustra que nos lembra que superar o homem não significa reduzi-lo ao animal, pois tal gesto de redução representaria, na verdade, um retrocesso e não uma superação: “Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si mesmos e vós quereis ser a baixa-mar dessa grande maré cheia retrogradar ao animal, em vez de superar o homem?” (ZA, 2008, p. 36).

mundo aparente e mundo inteligível, perceberemos que o esforço será pensar a alma a partir de uma nova concepção de realidade e de corpo.

Desta maneira, a noção de alma que anteriormente pressupunha algo como uma unidade a priori ou um princípio absoluto substancial poderá ser repensada a partir de ‘versões mais refinadas’ que incluam em sua noção elementos como pluralidade, perspectivas e unidades derivadas e ficcionais, isto é, Nietzsche experimentará pensar também os conceitos de corpo e alma a partir da vontade de poder. Assim, podemos voltar à continuação da passagem que citamos de *Zarathustra*, na qual encontraremos elementos primordiais para entender no que consiste, afinal, a frase que afirma que ‘a alma é algo no corpo’. Uma vez que estamos convencidos que tal afirmação não é uma simples redução ao corpo físico, mas que consiste em algo mais fundamental e mais complexo filosoficamente, desejamos explicitar a re-interpretação da relação corpo-alma por meio da noção da vontade de poder. O texto prossegue assim:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.
Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão.
“Eu”, dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior, no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu. (ZA, 2008, p. 60).

Nessa passagem, Nietzsche apresenta uma concepção própria de corpo⁹¹; o corpo não entendido como organismo composto por órgãos biofísicos, mas o corpo nomeado como *grande razão*. Por sua vez, o ‘espírito’ que, como dissemos, tradicionalmente ocupou um lugar privilegiado na história da metafísica é, em contrapartida, denominada *pequena razão*. Tal referência parece posicionar-se como uma crítica à supervalorização da razão, enquanto faculdade do espírito humano, que supostamente possuiria um papel central e mais fundamental que o corpo. A crítica é expressa por meio da afirmação de que a *razão* intelectual do sujeito é um pequeno instrumento dessa *grande razão* que é o corpo, que não se limita a ter consciência de si (dizer “eu”), mas é responsável por sua criação (fazer o “eu”), ou seja, o corpo produz a unidade vivente a que chamamos “eu”. O corpo é um *grande razão* na medida em que engloba também a *pequena razão*. Uma *grande razão* é a razão que catalisa, integra, sintetiza a maior quantidade de razões, que aqui são entendidas como unidades conquistadas por meio da vontade de poder. Mas em que sentido o corpo pode criar o eu?

O corpo é descrito por Nietzsche como ‘uma multiplicidade com um único sentido’, apontando aqui para a base plural que se perfaz como unidade. A partir da dinâmica da

⁹¹ A palavra usada por Nietzsche em alemão é *Leib*. Em alemão existem duas palavras para corpo: *Körper* e *Leib*, a primeira é usada para corpos físicos, materiais, e a segunda para corpos vivos. Tal escolha de termo já nos indicaria que o que está em jogo não é reduzir tudo à materialidade, mas aludir a uma dinâmica vital, como vamos tentar sustentar em seguida.

vontade de poder podemos pensar o conceito de corpo como a resultante da articulação relacional de forças que gera unidade; uma dinâmica relacional que envolve múltiplas perspectivas, produzindo sínteses a partir destas, dando-lhes um único sentido. O corpo é, portanto, neste sentido, a própria expressão da dinâmica da vontade de poder, que promove autocriação incessante de configurações de poder, uma vez que estabelece a cada vez uma unidade instável a partir da hierarquização de forças em disputa. Instável dado que cada configuração conquistada está imediatamente exposta a novas relações de força, que requerem constante a dinâmica de integração. O corpo diz respeito, justamente, à tal capacidade de produzir sínteses e nesse sentido, sua tarefa é uma tentativa de estabilização, a partir dos novos elementos constantemente somados à relação que se é, sem se desintegrar. Neste sentido, Nietzsche pode descrevê-lo como ‘uma guerra e uma paz’, na medida em que ‘guerra’ aponta para a incessante dinâmica de disputa por poder entre uma multiplicidade de forças concorrentes entre si que constituem todo vivente. Ao mesmo tempo em que o corpo é ‘paz’, pois a cada relação de forças estabelecida, se configura uma hierarquia de estabilidade relativa, nesta que é a sua unidade provisória, ainda que tal configuração precise se reconquistar a cada instante a partir de uma rearticulação de poder diante das novas forças que entram no campo de jogo de uma configuração. Isto é, o corpo é uma guerra à medida que pressupõe um embate de força, concorrência e disputa por domínio, ao mesmo tempo em que o estabelecimento de hierarquias em ‘construções complexas de duração relativa de vida no interior do devir’⁹² conquistam uma espécie de paz.

Além disso, Nietzsche ainda acrescenta que o corpo é ‘um rebanho e um pastor’. A referência a um rebanho (pluralidade) guiado por um pastor (um elemento que comanda) ressalta que a dinâmica de produção de síntese a partir da pluralidade de forças envolve relações de poder. Como comentaremos em seguida, a dinâmica da vontade de poder estabelece relações de mando e obediência, na qual há perspectivas mais fortes que, de alguma forma, funcionam como orientadoras e condutoras das demais forças, as mantendo coesas.

Deleuze explicita bem tal noção de corpo, quando nos diz:

O que é o corpo? Nós não o definimos dizendo que é um campo de forças, um meio provedor disputado por uma pluralidade de forças. Com efeito, não há “meio”, não há campo de forças ou de batalha. Não há quantidade de realidade, toda realidade já é quantidade de força. Nada mais do que quantidades de força “em relação de tensão” umas com as outras. Toda força está

⁹² “... em vista das construções complexas de duração relativa de vida no interior do devir:

–: não há nenhuma unidade derradeira duradoura, nenhum átomo, nenhuma mônada: aqui também “o ente” é primeiro *introduzido* por nós (por razões práticas, úteis, perspectivísticas)

–: “construções de domínio”; a esfera daquilo que é dominante constantemente crescendo ou periodicamente encolhendo, aumentando; ou, sob o favor ou desfavor das circunstâncias (da alimentação –).” (*FP, Novembro de 1887 até o início de janeiro de 1889* – 11 (73) (331)).

em relação com outras, quer para obedecer, quer para comandar. O que define um corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas. (DELEUZE, 1976, p. 32 - 33).

O corpo não *tem* forças, mas é o *resultado da relação* dessas forças hierarquizadas. Ele não é um espaço previamente dado onde circulam fluxos de força, por assim dizer, no “interior dele”, pois não há um *interior* constituído do corpo, no qual algo assim como forças possam ‘passar’. Senão que o corpo é a resultante dessa produção incessante da dinâmica de mando e obediência, que estabelece relações hierárquicas entre tais forças o compondo.

Dizer que a *grande razão (corpo)* ‘não diz eu, mas faz o eu’ aponta para o caráter derivado dessa dinâmica, o ‘eu’ seria conquistado pela dinâmica de configuração de corpo, ou de “corporificação⁹³”. O sujeito deixaria de ser considerado a partir de uma noção de substancialidade a priori e essencial, passando a ser tomado como criação incessante deste processo de produção de corpo. Desta maneira, o sujeito não pode mais ser considerado como o elemento a priori que é condição de possibilidade do conhecimento, mas ao contrário, passa a ser entendido como resultado (efeito) de uma dinâmica incessante de autoconstituição. Assim, a consciência pode ser considerada tardia e apenas uma parte, um instrumento, deste grande processo de conquista de si em que consiste o processo de corporificação. A estrutura de conquista de configurações específicas de vida (ou configurações de poder) assume uma autonomia frente ao próprio sujeito egóico, na medida em que este passa a ser produto derivado dessa produção incessante, desta dinâmica criadora.

A nomeação do corpo como grande razão vem à tona, portanto, como descrição da inteligência própria da dinâmica da vontade de poder, que, como já mostramos, é anterior ao próprio sujeito. Sendo a subjetividade também resultado dessa dinâmica de autocriação, a qual Nietzsche nomeia corpo, a razão, enquanto faculdade do intelecto humano, passa a ser considerada uma pequena razão, frente a esta outra razão que aponta para o processo de corporificação.

Vontade de poder consiste, portanto, na descrição da dinâmica de embate entre forças ou como Nietzsche também denomina “*quanta-de-poder*”, que se autodeterminam na própria relação uns com os outros. A noção de *quanta-de-poder* é ainda mais alusiva, uma vez que traz no nome o que está em jogo no embate relacional no qual consiste a vontade de poder, a saber, o *poder* que se concorre e conquista no embate com os demais *quanta*, caracterizando

⁹³ Aqui, destacamos a importância de usar o termo ‘corporificação’ ao invés de ‘incorporação’, uma vez que essa segunda forma parece pressupor uma noção de anterioridade do corpo que interioriza, ‘incorpora’ algo em si. Ao contrário disto, o termo ‘corporificação’ aponta para a dinâmica própria de criação do corpo. Pois não há corpo anterior a esta produção. O corpo seria algo como a resultante desta dinâmica incessante de forças criadoras.

desta maneira, uma dinâmica de resistência e comando. Esse embate entre *quanta*, portanto, consiste numa relação de disputa que estabelece hierarquias entre as forças em relação. Um *quanta* se mostra um tanto mais forte à medida que impõe, na relação com os demais, o poder interpretativo que é. Nietzsche ressalta o caráter hierárquico da relação entre forças por meio das determinações de mando e obediência explicitados numa passagem de *Zarathustra*:

O vivente, eu segui, percorrendo os maiores e menores caminhos, a fim de conhecer seu modo de ser. [...]

Mas, onde quer que eu encontrasse vida, ouvi, também, falar em obediência. Todo vivente é um obediente.

E, em segundo lugar: manda-se naquele que não pode obedecer a si mesmo. É este o modo de ser do vivente.

E foi esta a terceira coisa que ouvi: que mandar é mais difícil que obedecer. E não somente porque quem manda carrega o peso de todos que obedecem e é fácil que este peso o esmague. [...]

Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder (ZA, 2008, p. 144 - 145).

“Todo vivente é um obediente”, “manda-se em quem não sabe obedecer a si mesmo”, e, ainda, “mandar é mais difícil que obedecer”: as três asserções acerca do modo de ser do vivente apontam diretamente para o estabelecimento de relações de poder por meio de mando e obediência. Uma vez que o conceito de força aponta para a relação com outras forças, ou seja, uma vez que cada força só conquista sua determinação no embate com as demais, percebemos que o modo de ser do vivente é, sobretudo, uma luta, um embate, uma concorrência entre forças a fim de estabelecer relações de poder nas quais algumas forças mandam e outras obedecem. Dizer que algumas forças mandam significa apontar para o papel central que alguns elementos desempenham na ordenação hierárquica das forças inerentes à relação. Essa relação é a concorrência, na qual os elementos se configuram, ordenam, criam unidades provisórias marcadas pela hierarquização dos *quanta-de-poder*. Todo vivente obedece ao poder que é, o que significa dizer, que todo vivente se estrutura de acordo com uma hierarquia tal de forças que o constitui, e que, por sua vez, está em embate incessante com as demais forças. Todo *quanta-de-poder* obedece ao poder que emerge da relação de forças em jogo em sua configuração vital, ou seja, todo *quanta-de-poder* obedece a si mesmo. Ao mesmo tempo, porém, esse poder só se determina quando concorre com os demais, e, assim, estabelece relações de poder, que constituem uma hierarquização dos elementos envolvidos no embate, no qual se obedece àqueles *quanta* que desempenham um papel fundamental na configuração de vida que constituem. Esses *quanta-de-poder* são sempre perspectivísticos⁹⁴, na medida em que resguardam essa indeterminação originária⁹⁵. No

⁹⁴ Nos parece muito claro que haja uma relação essencial entre o perspectivismo nietzschiano e a vontade de poder, tanto que nos parece ser absolutamente possível cambiar os termos força – *quanta-de-poder* – perspectiva com legitimidade. Uma força é sempre uma perspectiva que tenta se impor sobre as outras, o que é o mesmo que dizer que as forças estão em constante embate, produzindo sempre um modo singular de ordenação da multiplicidade de forças por meio das hierarquias. A este respeito conferir CASANOVA, *O instante extraordinário*: “A perspectiva viabiliza o olhar porque se impõe de

entanto, atuando sobre a multiplicidade de elementos em jogo, eles geram uma espécie de direcionamento. Isto quer dizer o seguinte: no embate se formam hierarquias de perspectivas que impõe afirmativamente sua força interpretativa. Nele, perspectivas mais fortes funcionam como uma espécie de catalisadores que produzem a síntese de uma configuração vital específica, que nada mais é que uma configuração plural de forças que formam uma unidade vital provisória. As perspectivas que mandam são o que poderíamos chamar de perspectivas integradoras, na medida em que são capazes de integrar as demais numa “malha de poder”, produzindo um direcionamento perspectivístico na síntese constituída. Ao mandar, porém, uma perspectiva não faz outra coisa senão obedecer ao seu próprio poder que precisa se rearticular juntamente com novas configurações de poder.

Neste mesmo sentido podemos também entender a noção de ‘pensamento que comanda’ no interior da dinâmica da vontade de poder. Nietzsche diz: “em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; - e não se creia que é possível separar tal pensamento do ‘querer’, como se então ainda restasse uma vontade!” (*ABM*, §19, p. 23). A ideia de pensamento da expressão ‘pensamento que comanda’ não se restringe a noção de pensamento tradicional, que expressa a atividade do intelecto. Ao contrário, pensamento que comanda aqui, refere-se, antes, à perspectiva dominante que dá a unidade ao corpo. Isto é, está em consonância com o ‘pastor do rebanho’ que anteriormente citamos: aquele sentido único que surge do embate na multiplicidade de forças em relação da vontade de poder, gerando como comentamos, um corpo. A expressão ‘pensamento que comanda’ alude ao domínio da perspectiva que sintetiza a multiplicidade de forças, gerando uma unidade: a configuração vital que se é.⁹⁶

maneira imperativa através da multiplicidade originariamente amorfa como um catalisador e provoca o aparecimento de uma unidade vital singular” (p. 291) “Perspectiva não é aqui o nome de um aspecto possível da mera relação posicional dos sujeitos diante de um mundo previamente definido em seu conteúdo essencial, mas o nome para o modo de constituição de todas as possíveis aparições tanto de sujeitos quanto de um mundo” (p. 293) “Elas comandam o processo de nossa autoconstituição, [...] em todo e qualquer ato da vontade deparamo-nos com um pensamento que comanda porque um modo singular de ordenação da pluralidade própria ao mundo fenomênico sempre tem lugar aí através de uma luta originária contra outros modos singulares passíveis de ordenação e se mostra como um imperativo tanto para a multiplicidade dispersa dos elementos integrantes de cada acontecimento do real quanto para o estabelecimento de nosso Si próprio em meio a estes acontecimentos” (p. 294). Para uma interpretação contrária do tema que entende o perspectivismo como uma teoria do conhecimento independente do conceito de vontade de poder, que diria respeito somente à ontologia nietzschiana, a qual ainda resguardaria “um em si” impossível de ser acessado, conferir: MARQUES, António. *Para uma Genealogia do Perspectivismo*. Para referências completas vide bibliografia.

⁹⁵ É importante ressaltar que não há o momento da indeterminação das forças, as forças sempre já estão determinadas por meio de relações complexas. A indeterminação originária é apenas uma argumentação de cunho hipotético que visa resguardar a necessidade de se pensar toda e qualquer quididade perspectivamente, sem qualquer determinação a priori, para além das relações interpretativas complexas entre forças.

⁹⁶ “Dizes-te livre? Teus pensamentos dominantes quero ouvir, e não que escapastes de um jugo. És tal que tinhas o direito a escapar de um jugo? Há os que, ao deitarem fora sua condição de servos, deitaram fora seu derradeiro valor. [...] Podes dar a ti mesmo o teu mal e o teu bem e suspender a tua vontade por cima de ti como uma lei? Podes ser o teu próprio juiz e vingador?” (*ZA, Do caminho do criador*, p. 89). O pensamento dominante é a perspectiva que vige como catalisadora de uma configuração vital. Toda rearticulação de poder numa determinada configuração vital é perigosa, na medida em que pode

Isto significa dizer que toda configuração vital é efeito de relações de poder entre vontades de poder⁹⁷; toda unidade é o resultado de uma organização hierarquizada de forças em embate instável. Contudo, tais hierarquias não são fixas, as perspectivas estão numa dinâmica de persistente embate. As unidades são múltiplas organizações conquistadas provisoriamente. Por isso, a perspectiva que manda, o *quanta* de maior poder sintetizador, que possibilita a integração, está sempre sob o risco de não ser mais capaz de dominar. As organizações alcançada de *quanta*-de-poder se desorganizam e reorganizam sem qualquer asseguramento prévio, na medida em que as composições se conquistam no embate. Daí ser mais difícil mandar que obedecer, pois se está, a todo o momento, correndo o risco de não conseguir integrar novos elementos, e de, a partir daí, não dar conta de se atualizar como configuração de realidade, sendo “esmagado”, dominado, pela total desintegração da unidade que sintetizava. Por isso, cada configuração de vida é apenas uma configuração relativa (composição entre forças perspectivísticas) e provisória (a cada momento se re-configura) que precisa sempre se conquistar uma vez mais a fim de se conservar. Ou seja, toda conservação apenas pode se dar a partir de uma superação: “E este segredo a própria vida me confiou: ‘Vê’, disse, ‘*eu sou aquilo que deve sempre superar a si mesmo.*” (ZA, *Do Superar a si mesmo*, 2008, p. 145).

A vontade de poder não só inclui uma dinâmica de mando e obediência, como também diz respeito à necessidade incessante de superação⁹⁸. A conservação a partir da vontade de poder só é possível como elevação – superação. Isso quer dizer que, para manter qualquer configuração de vida conquistada, é preciso se superar, elevando sua capacidade de integração para além da que já havia estabelecido e, desta maneira, constantemente estar em movimento

significar o declínio ou desintegração completa da unidade vital anteriormente conquistada. Em uma carta a irmã de 1947, Clarice Lispector escreve uma “confissão pessoal”, que revela a partir de uma experiência existencial o que está em jogo aqui, ela diz: “Tânia, não pense que a pessoa tem tanta força assim a ponto de levar qualquer espécie de vida e continuar a mesma. **Até cortar os próprios defeitos pode ser perigoso — nunca se sabe qual é o defeito que sustenta nosso edifício inteiro.** [...] Querida, quase quatro anos me transformaram muito. Do momento em que me resignei, perdi toda a vivacidade e todo interesse pelas coisas. Você já viu como um touro castrado se transforma num boi? Assim fiquei eu..., em que pese a dura comparação... Para me adaptar ao que era inadaptable, para vencer minhas repulsas e meus sonhos, tive que cortar meus aguilhões — cortei em mim a força que poderia fazer mal aos outros e a mim. E com isso cortei também minha força.” (Carta de Clarice Lispector à sua irmã Tânia, da coletânea de correspondências: LISPECTOR, Clarice. *Correspondências*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002. p. 165, 166, 167, grifo nosso).

⁹⁷ “... –, *temos* então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como única. [...] em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. – Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais.” (ABM §36, p. 40).

⁹⁸ “Bom e mau e rico e pobre e grande e pequeno e todos os nomes dos valores: armas, deverão ser, e retinente sinal de que a vida terá sempre de superar a si mesma” (ZA, *Das Tarântulas*, p. 131).

de superação de si mesmo. Não existe a possibilidade de estabilização de forças neste embate. Desta maneira, qualquer tentativa de mera conservação é um declínio, como Heidegger frisa: “O poder mesmo só é na medida em que e porquanto ele permanece um querer-ser-mais poder [...] Somente uma elevação mais poderosa pode fazer com que se escape da tendência para o declínio.” (HEIDEGGER, 2007, p. 55). A vontade de poder se realiza sempre como vontade de mais poder, vontade de autossuperação. A necessidade de autossuperação está muito além da necessidade de autoconservação restrita à configuração biofísica de qualquer vivente. É por isso que Nietzsche continua a passagem que citamos da seguinte maneira:

Muitas coisas o ser vivo avalia mais alto do que a própria vida; mas, através mesmo da avaliação, o que fala é – a vontade de poder!” –
 [...] Em verdade, eu vos digo: um bem e um mal que fossem imperecíveis – isso não existe! Cumpre-lhes sempre superar a si mesmos.
 Com os vossos valores e palavras de bem e do mal, exercéis poder, ó vós que estabeleceis valores; (Idem, p. 146).

Nesta passagem, se introduz uma nova questão, a questão do valor. O que acompanhamos aqui é a afirmação de que a avaliação e o estabelecimento de valores é também vontade de poder, na medida em que é uma maneira de exercer-ampliar poder. Nietzsche diz num fragmento póstumo: “O ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das condições de conservação-elevação em relação a conformações complexas de duração relativa no interior do devir.”⁹⁹ (apud CASANOVA, 2003, p. 307).

Criar valores é criar condições para elevação de poder. A criação de valores é o exercício da vontade de poder que se instaura sempre já se projetando para além de si. Avaliar é criar as condições necessárias para a sua conservação – elevação, que consiste nesse movimento de expansão de suas possibilidades de integração¹⁰⁰. O estabelecimento de valores aponta para a conquista das condições que permitam a crescente expansão de poder, que diz o mesmo que abarcar, integrar, dominar as novas perspectivas que ameaçam a unidade conquistada. Nesse sentido, o valor dos valores será medido pela sua capacidade de “resistir criativamente ao movimento dissolutório do devir”.¹⁰¹

⁹⁹ O aforismo segue dizendo: “[...] - ‘Conformações de domínio’; a esfera do dominante constantemente crescendo ou periodicamente diminuindo; ou, em favor e em detrimento das circunstâncias (da alimentação -) - ‘Valor’ é essencialmente o ponto de vista para o acréscimo ou a diminuição destes centros dominadores (‘pluralidades’ de qualquer modo, mas a ‘unidade’ não está de maneira nenhuma presente na natureza do devir) [...] Não há nenhuma vontade: há pontuações volitivas que constantemente aumentam ou perdem o seu poder.” (KSA 13, OP, 11(73), p.36).

¹⁰⁰ Valores às coisas conferiu o homem, primeiro, para conservar-se – criou, primeiro, o sentido das coisas, um sentido humano! [...] Avaliar é criar: escutai-o, ó criadores! O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas. Somente há valor graças à avaliação.” (ZA, *De mil e um fitos*, p. 86).

¹⁰¹ “A vontade é por isso tanto mais digna de valor quanto mais está em condições de resistir criativamente ao movimento dissolutório do devir e ao sofrimento causado pela constante perda de suas conformações circunstanciais.” (CASANOVA, 2003, p. 313).

A criação de valores, contudo, não diz respeito a uma eleição subjetiva de valores, mas, ao contrário, é o próprio acontecimento de um tipo de vida. Quer dizer, os valores criados são as condições para que um certo tipo de vida possa ampliar poder e assim possa conservar-se, autossuperando-se. Acompanhamos como as configurações de vida são unidades criadas a partir de organizações hierárquicas entre forças e como essas unidades se mantêm por meio de sua expansão, na medida em que estão expostas a novas relações, e que desta maneira, precisam dar conta da integração desses novos elementos. Vimos que essa necessidade deriva-se do fato de que a unidade conquistada não é previamente assegurada e que outras forças estão incessantemente colocando em jogo a organização conquistada entre uma dada multiplicidade. O avaliar, nesse sentido, se estabelece como a tomada de posição que lança para além de si, suas condições de integrar as demais perspectivas. Nas palavras nietzschianas: “valorações, [...] exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida.” (ABM, §3, p. 11).

Neste sentido, podemos entender valores como as perspectivas resultantes do autoestabelecimento de tipos de configurações vitais, perspectivas que são instauradas no momento mesmo em que uma certa hierarquia de forças se estabelece. Um valor não pode ser pensado como algo anterior ao configurar-se a partir da vontade de poder, de tal maneira que possa ser adotado por um tipo de vida. Ao contrário, valores consistem na maneira de estabelecer-se enquanto unidade vital. Ou seja, valores são as condições necessárias para que se possa conservar por meio da elevação e integração uma certa unidade conquistada. Neste sentido, vem à tona a relação intrínseca entre valor e perspectiva, na medida que o valor aparece como uma “visada” oblíqua de interpenetração entre forças de maneira que possa assegurar a si as condições para sua conservação-elevação.

Heidegger esclarece-nos que um valor é sempre estabelecido pelo ver que aparece a cada momento por “um ver e para este”, e por isso ele pode chamá-lo de ‘ponto de visada’. Valor visa a algo apreendido pelo olhar, valor diz respeito a um direcionamento perspectivístico de forças em relação. E, desta maneira, “valores não são algo em si, de modo que pudessem então ser tomados ocasionalmente enquanto pontos de vista” (Idem), não há algo assim como ‘um valor’ previamente dado que exista a priori e possa ser assumido como ‘um ponto de vista’. Ao contrário, valor é como aparece um vivente, seu ponto de visada no interior da relação que o possibilita, em busca de conservação e elevação. Mas Heidegger afirma também que o conceito de valor resguarda uma ligação interna com um número, com um *quantum*. Desta maneira, ressalta que valor aponta também para o poder quantitativo que uma perspectiva é, seu quantum de poder que vem à tona no embate perspectivístico. Ponto de

visada, aqui, é uma expressão absolutamente em consonância com perspectivismo. Por isso, precisamos pensar o valor como o que aparece perspectivamente, o vivente enquanto aquilo que o configura e o permite se conservar, o que significa sempre se elevar. O vivente, neste sentido, não adota perspectivas, mas, ao contrário, há perspectivas que vigem através de todo o vivente.

Viver, neste contexto, diz o mesmo que instituir valores como condição para se estabelecer como uma configuração vital, conservando-elevando-se. Se as configurações relativas de vida se conservam/elevam a partir do seu *quantum* de poder que vem à tona no embate entre perspectivas, essas configurações são pontos de visada que consomem valores. Para Nietzsche, a própria vida é, pois, instauradora de valores. Nesse sentido, viver é julgar. Julgar significa valorar e, a partir desses valores proceder, estimar e condenar. Viver é proceder a partir da conservação de si, que é o mesmo que julgar a partir dos valores que te possibilitam a expansão de seu poder enquanto um projeto vital. Valor é, portanto, a visada para o acréscimo de poder, expansão de poder de uma configuração relativa de vida da vontade de poder. Por isso, antes de qualquer coisa, valores são sintomas de tipos de vida, na medida em que podemos identificar um tipo de vida por meio das condições que ele estabelece para ampliar seu poder, isto é, por meio dos valores que cria.¹⁰²

2.4 Observações e advertências acerca da vontade de poder enquanto vontade de poder

Para não atribuímos à dinâmica da vontade de poder um estatuto ontológico, entendendo-a como um princípio metafísico a partir do qual tudo vem a ser, gostaríamos de ressaltar algumas particularidades da filosofia nietzschiana que podem nos abrir caminhos para pensar a vontade de poder de outra maneira. Como já apresentamos anteriormente¹⁰³, a primeira característica que deve ser ressaltada é que a filosofia nietzschiana se postula como o exercício de uma filosofia experimental. A noção de experimento alude à falta de fundamentos que garantam um asseguramento prévio a partir dos quais se deduz um sistema.

¹⁰² “Valor responde por todo preenchimento histórico da ‘quidditas’, i. é., ele responde p. ex. à determinação platônica de ideia, à medieval determinação teológico-metafísica de Deus (Deus *creator*) e responde também à moderna determinação cartesiana do ‘cogito’, no horizonte da qual e como concretização da qual a certeza é elevada a critério de verdade. Nietzsche vê todas essas determinações ontológicas da ‘quidditas’ como apropriações lógica-categoriais de ‘mundo’, i. é, fórmulas de determinação de segurança – autoasseguramento.” (FOGEL, Gilvan. *Nietzsche: Da experiência de declínio*, p. 75).

¹⁰³ Ver nota 76 deste capítulo, p. 81.

Como vimos, posteriormente à morte de Deus, se estabelece historicamente a impossibilidade de encontrar princípios que sejam a priori, e, a partir daí, desenvolver todo um sistema “fundamentado” em tais princípios primeiros. Desta maneira, a morte de Deus impossibilita a própria ideia de sistemas filosóficos, na medida em que a noção de sistema inclui a elaboração de teses a partir de princípios primeiros que fundamentam todas as demais hipóteses, de maneira que todo o sistema deriva sua validade da legitimidade destes princípios a priori. Ao mesmo tempo, já não faz mais sentido pensar o conhecimento como adequação a uma verdade última do ente, a partir da postulação de princípios capazes de definir as proporções desejáveis para a representação adequada do que é o ente. Ao contrário, o conhecimento passa a reconhecer seu caráter sempre perspectivístico. Mas não apenas no sentido kantiano, a partir das limitações de acesso do intelecto humano à coisa em si, senão que em um sentido muito mais radical, no qual a própria noção de coisa em si e estrutura a priori do intelecto humano também são assumidas como perspectivas. A partir daí surge a noção de conhecimento como experimento, que postula a ideia de que o conhecimento possa ser pensando a partir do exercício de plurificação de perspectivas, nas quais o caráter perspectivístico do conhecimento assume a infinitude de perspectivas. Cada interpretação vem à tona impondo-se como verdadeiras de acordo com a sua força e poder de dominação interpretativo. Como não há distância entre a noção de pensamento e configuração vital, o experimento se realiza a partir da força que as novas interpretações de vida possuem para possibilitar a existência humana (inclusive a tarefa de estabelecer valores, como condições de expansão de poder).

Tal noção de conhecimento permite, por exemplo, que se assuma uma perspectiva de base científica para criticar a religião e a metafísica, e em seguida, se assuma uma outra perspectiva de cunho filosófico especulativo para criticar a crença irrestrita nos argumentos científicos, ou ainda que, a partir de uma perspectiva filológica se possa criticar teses acerca da moralidade num aprofundamento interpretativo infinito¹⁰⁴. O conhecimento perde completamente qualquer ambição de formulação definitiva, na medida em que as próprias configurações vitais não podem assegurar-se de si prévia ou definitivamente. Conhecimento assim, apenas se conquista quando resguardamos a abrangência que o compõe ao considerarmos uma série de elementos que estão em jogo a cada formulação interpretativa do mundo (sejam eles históricos, culturais, afetivos e todo e qualquer outro elemento que a

¹⁰⁴ No livro *Nietzsche, Camino y Demora*, a Prof. Dra. Mónica Cragolini, apresenta mais detidamente tal estratégia nietzschiana, que a partir da filosofia como experimento, se abre mão de critérios fixos fundamentados para utilizar critérios como “erros úteis” a uma crítica específica, ela diz: “‘Verdades’ assumidas provisoriamente o permitem [a Nietzsche] criticar as ‘verdades absolutas’. Neste sentido, o homem do martelo tem que considerar a ‘verdade’ como aquele ‘erro’ que será ‘útil’ para a sua crítica” (CRAGNOLINI, 1998, p. 122).

tradição filosófica desejou radicalmente negar pela sua contingência, e por “contaminar” o conhecimento impossibilitando a desejada verdade pura, incondicionada).¹⁰⁵

A filosofia experimental pode ser entendida como a expressão do que é filosofar e viver a partir da vontade de poder, isto é, a exposição, o lançar-se na lógica das relações, o expor-se incessante à dinâmica das perspectivas, que vão medindo seu poder e abrangência a partir da força que revelam ter no embate com as demais perspectivas. Por seu caráter perspectivístico instável, as formulações precisam incessantemente se rearticular a partir da dinâmica da autossuperação. Na medida em que o pensamento passa a ser uma experiência, assume o caráter performático da vida como vontade de poder, acentuando a necessidade de se expor a perspectivas diversas, explorando diversas possibilidades a fim de testar sua força, mesmo que depois essas possibilidades se mostrem infrutíferas. Os conceitos fundamentais da filosofia nietzschiana como vontade de poder, o eterno retorno e o além do homem, apareceriam nesse cenário como tentativas e experimentos, o que mostraria que as inúmeras formulações que cada um desses conceitos apresentam (inclusive quando algumas vezes parecem contraditórias), não seriam nenhuma incongruência de um suposto “sistema filosófico” nietzschiano. Mas, ao contrário, seriam a expressão máxima da sua proposta de filosofia experimental e, por isso mesmo, o testemunho da sua impossibilidade de construir um ‘sistema filosófico’. Isto é, cada formulação é sempre uma experiência de um caminho novo para se pensar uma questão. Esse caminho (essa perspectiva) pode se mostrar forte e assim integrar novos caminhos que o “alarguem”, tornando-o mais abrangente, ou então, pode se mostrar sem força interpretativa, sendo abandonado. Em todo caso essa abrangência precisa ser entendida como tardia, na medida em que não existe qualquer asseguramento prévio, pois as perspectivas apenas revelam sua força e poder de dominação no embate. Uma interpretação é tanto mais forte quanto mais plural ela for, sem perder sua unidade, isto é, quanto maior for a sua capacidade de integrar novas perspectivas sem se desintegrar.

Como descrevemos anteriormente, a morte de Deus possibilita a multiplicação sem limitação de perspectivas, abrindo um “mar infinito” de possibilidades, no qual cada experimento é sempre um risco por não estar previamente assegurado e por não haver um “lugar” para onde poderia almejar se direcionar e chegar em definitivo (isto é, se assume a

¹⁰⁵ Em *Assim Falou Zaratustra* existe um discurso intitulado *Do imaculado conhecimento*, no qual há uma pesada crítica a vontade dos filósofos de buscar um “conhecimento puro”, imaculado, ideal, sem qualquer mistura com o que é contingente (ZA, p. 152 a 155). Em contraposição a este discurso aparece outro chamado *Do ler e escrever*, no qual Zaratustra afirmará que “De tudo o que se escreve, aprecio somente o que alguém escreve com seu próprio sangue” (p. 66), aludindo a necessidade de se assumir a incontornabilidade de que o conhecimento é uma produção perspectiva e que portanto, é mais legítima quando assume a relação vital em que está circunscrita.

impossibilidade de alcançar uma formulação última). Ao mesmo tempo, a infinitude de perspectivas traz consigo a grandiosidade de sempre mais uma vez ter que criar, conquistar, estabelecer, romper, destruir e novamente criar limites, no interior dos quais se possam construir sentidos e viver, a partir da integração dos mais diversos elementos que se apresentam constituindo uma configuração vital. Desta maneira, o conhecimento deixa de ser “pensamento puro”, para ser se tornar um experimento vital - “a vida como meio de conhecimento”¹⁰⁶. Como mostramos anteriormente, em Nietzsche o pensamento assume uma outra dimensão que não a puramente intelectual. Ele estará mais ligado à inteligência das perspectivas em configurar corpos, nessa dinâmica de corporificação vital.

Além disso, é importante observar, como um segundo argumento contra a interpretação da vontade de poder como um princípio metafísico, o fato de que na descrição nietzschiana da vida, a pluralidade sempre é mais originária. Isto é, as unidades produzidas, desta maneira, apenas dão a “ilusão” de serem simples e unas¹⁰⁷, mas preservam-se originariamente em suas bases plurais, múltiplas e instáveis. Müller-Lauter se dedica longamente a mostrar como mesmo a vontade de poder nunca pode ser entendida como singular, mas sempre compreendida como vontades de poder em relações. Mesmo quando nomeamos a dinâmica de produção da vida como “una”, já estamos produzindo uma organização da multiplicidade de dinâmicas que são originariamente indeterminadas e múltiplas. As determinações com que descrevemos a vontade de poder já são exercícios de vontade de poder, e nesse sentido, já são unidades “ficcionalis” (não existem no sentido do simples, mas aparecem como a organização do múltiplo) simplificadoras para descrever um processo originariamente múltiplo e indefinido. Isto é, dizer que a vida é vontade de poder já é impor à vida uma perspectiva integradora geradora de uma unidade ficcional para que possamos lidar com a noção de vida. Müller-Lauter argumenta nesse sentido com o próprio texto nietzschiano, ele diz:

O que quer dizer, então, unidade para Nietzsche? Ele responde: "Toda unidade só é unidade como organização e concerto (*Zusammenspiel*), não diferente de como uma comunidade humana é unidade."¹⁰⁸ Isso nos força a pensar também o um da vontade de poder sob esse aspecto. A multiplicidade acede ao primeiro plano. Só uma multiplicidade pode ser organizada em unidade. Trata-se, no múltiplo organizado, de "quanta de poder", se, pois, o

¹⁰⁶ “*In media vita* – Não, a vida não me desiluiu! A cada ano que passa eu a sinto mais verdadeira, mais desejável e misteriosa – desde aquele dia em que veio a mim o grande libertador, o pensamento de que a vida poderia ser uma experiência de quem busca conhecer – e não um dever, uma fatalidade, uma trapaça!- E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, um ócio – para mim ele é um mundo de perigos e vitórias, no qual também os sentimentos heróicos tem seus locais de dança e de jogos. “*A vida como meio de conhecimento*” – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!* E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória?” (GC, §324, p. 215).

¹⁰⁷ “*Tudo o que é simples é meramente imaginário, não é 'verdadeiro'*. O que é efetivo, o que é verdadeiro, nem é um, nem é redutível a um.” (FP, Primavera de 1888, 15 (118) - VP., p. 536).

¹⁰⁸ FP, Outono de 1885 - Outono 1886, n. 9 2 (87), p. 102.

único mundo não é nada mais que vontade de poder. [...] A vontade de poder é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras. Também da força, no sentido de Nietzsche, só podemos falar em unidade no sentido de organização. (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 74).

É por esta razão que Müller-Lauter irá recusar a interpretação deleuziana que afirmará que existe uma diferença de natureza entre as forças e o poder. No livro intitulado *Nietzsche e a Filosofia*, Deleuze afirma “a força é quem pode, a vontade de poder é o quem quer” (DELEUZE, 1976, p. 41). Müller-Lauter rejeita essa diferenciação, afirmando que ela não se encontra em Nietzsche e não poderia se encontrar, pois ela levaria a uma re-inscrição de princípios metafísicos. Na medida em que se distingue desta maneira a vontade de poder das forças, se emancipa a vontade de poder como um princípio que rege as forças¹⁰⁹. Isto é, a vontade de poder seria um princípio anterior a partir do qual se dá a relação entre as forças. Com isso, a vontade de poder se torna novamente um princípio de caráter metafísico, sendo subjacente e anterior ontologicamente (ainda que não temporalmente) às forças relacionais. Ao contrário, para Müller-Lauter a vontade de poder precisa ser pensada em consonância com o conceito de força, preservando em sua definição a ideia de indeterminação originária e, sobretudo, de multiplicidade. Não existe a vontade de poder, mas sim vontades de poder em relações complexas.¹¹⁰

Contudo, se seguirmos essa leitura até as últimas consequências, teremos que admitir que o pensamento nietzschiano instaura uma circularidade incontornável quando enuncia e formula seus principais conceitos. Isto é, a própria vontade de poder aparece como um exercício da vontade de poder, da mesma maneira que o conceito de filosofia experimental aparece como um experimento, ou que o perspectivismo é ainda uma perspectiva. Ou seja, que a própria ideia de que a vida é essencialmente intepretativa não passa de uma interpretação.

Em consonância com essa afirmação, há um aforismo decisivo em *Além do Bem e do Mal* que admite o caráter perspectivista da vontade de poder e do perspectivismo, Nietzsche problematiza:

¹⁰⁹ O próprio Deleuze afirma essa tese da vontade de poder enquanto princípio que rege a síntese de forças, apesar de ele defender que, com isso, não se recairia numa abstração metafísica. Deleuze afirma: “A vontade de poder revela aqui sua natureza: ela é o princípio para a síntese de forças. [...] A vontade de poder nunca é, na verdade, separável de tais ou quais forças determinadas, de suas quantidades, de suas qualidades, de suas direções; nunca é superior às determinações que ela opera numa relação de forças, sempre plástica e em metamorfose. Inseparável não significa idêntico. A vontade de poder não pode ser separada da força sem cair na abstração metafísica. Mas confundir força e vontade é um risco ainda maior, [...] A força é quem pode, a vontade de poder é o quem quer.” (DELEUZE, 1976, p. 41). Talvez, a noção de um princípio apenas *performático* de determinação das forças não recaísse, de fato, na afirmação de um princípio metafísico, na medida em que mesmo Deleuze reconhece a impossibilidade de se pensar esse princípio para além do conceito de forças.

¹¹⁰ Para essa discussão, como já indicamos ver nota 123 de *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, Müller-Lauter, p. 110.

Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas “leis da natureza”, de que vocês físicos, falam tão orgulhosamente, como se – existem apenas graças à sua interpretação e péssima “filologia” – não são uma realidade de fato, um “texto”, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna! [...] Mas, como disse, isso é interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubessem ler a mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda “vontade de poder”, em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra tirania, por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana; e que, no entanto, terminassem por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso “necessário” e “calculável”, mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor! (ABM, §22, p. 26 - 27).

Nietzsche começa o aforismo criticando uma interpretação específica do mundo, ou melhor, dizendo não só que os postulados científicos são apenas uma interpretação da realidade e não uma explicação como se supõe, como ainda diz que são interpretações ruins. Além de limitar as “descobertas científicas das leis da natureza” a uma forma específica de se relacionar com a natureza, ou seja, a apenas uma perspectiva possível, sem tomá-las como sendo a descrição do que seja o mundo ou a natureza em si mesmo, Nietzsche ainda valora essa perspectiva como “má”, por meio de argumentos como “arte de interpretação ruim”, “péssima filologia” e “distorção de sentido ingenuamente humanitária”. Uma interpretação ruim no âmbito da vontade de poder aponta para seu caráter unilateral manifesto, sobretudo, ao considerar-se totalizante e absoluta, renegando seu caráter interpretativo e alijando incessantemente as demais perspectivas¹¹¹.

Em seguida, Nietzsche prossegue sugerindo a possibilidade de dizer do mundo exatamente seu contrário a partir da noção da dinâmica de expansão de força da vontade de poder. Afirma que, no mundo não existem leis naturais e, ainda, que a necessidade e o caráter calculável do mundo não são originários, senão que derivam justamente deste embate incessante de forças que, a cada momento, constitui as configurações de vida. Nessa argumentação contrária, Nietzsche usa a própria dinâmica da vontade de poder como critério, que garante o valor dessas afirmações, o que para Nietzsche significaria dizer que a própria vida é o critério, uma vez que vida é vontade de poder.

Porém, para seguir um “caminho tradicional” e garantir que o seu dizer sobre o mundo seja mais legítimo, mais valoroso, melhor, ou qualquer outra atribuição de valor comparativo em relação à interpretação científica, Nietzsche precisaria de um critério anterior às duas

¹¹¹ “Opor-se-á não a interpretação verdadeira à falsa, mas 1) interpretação plural e interpretação dogmática (esta que não se reconhece como interpretação sob o fundo de uma pluralidade, mas se apresenta como verdade única e absoluta do texto); 2) interpretações fortes e fracas, rápidas e pacientes, pobres e ricas, superficiais e genealógicas, inocentes e profundas. Se não há a única interpretação verdadeira, há, todavia, interpretações abusivas.” (BLONDEL, 1986, p. 207).

interpretações. Isto é, algum parâmetro que pudesse estabelecer a partir de si o que é bom ou ruim, algo que funcionasse como fundamento último para valorar toda e qualquer interpretação (mesmo que tal critério fosse circunstancial, construído ou marcado pelo caráter de uma ficção reguladora, este critério precisaria ter de alguma forma algum estatuto ontológico privilegiado que pudesse assegurar tal juízo sobre as perspectivas em geral). Isso significaria assumir tal como sugere António Marques,¹¹² que a vontade de poder é a formulação da ontologia nietzschiana, funcionando como a descrição de um ‘em si’, que fundamenta todas as outras teses do sistema da filosofia de Nietzsche. Mas ao contrário deste caminho, o que Nietzsche afirma no aforismo é que, caso alguém objetasse, contra a sua afirmação do mundo como vontade de poder que ela também é mais uma interpretação, ele responderia: “bem, tanto melhor!”.

Se levarmos a sério essa afirmação nietzschiana, perceberemos que Nietzsche está negando categoricamente a pretensão, ou mesmo, a possibilidade de assegurar qualquer estatuto ontológico à sua filosofia, o que significa dizer que, ‘essencialmente’, ela é apenas mais uma interpretação entre outras. Assim, toda e qualquer afirmação valorativa acerca de outras interpretações terá como ponto de partida também apenas mais uma interpretação, que é a vontade de poder. Tal afirmação gera uma espécie de circularidade na filosofia nietzschiana, uma vez que o perspectivismo legitima seu valor a partir da vontade de poder, mas também a vontade de poder é uma perspectiva, excluindo, assim, qualquer princípio para além desse círculo. A princípio, isso pareceria inviabilizar a filosofia nietzschiana. No entanto, se permanecermos atentos a suas críticas, esta é a única maneira de garantir a coerência interna de seu próprio projeto experimental ‘cosmo-epistemológico’. Para Nietzsche, foi justamente a procura de um princípio com anterioridade ontológica, que garantisse as teorias sobre os fenômenos e as consequentes valorações, que instaurou a dicotomia metafísica, dicotomia que se mostrou historicamente inviável, por meio da morte de Deus. Assim, a vontade de poder e o perspectivismo só se mantêm realmente isentos de

¹¹² Em *Para uma Genealogia do Perspectivismo*, António Marques sugere que o projeto nietzschiano seria marcado por duas instâncias. Por um lado, o reconhecimento da vida enquanto multiplicidade de forças em embate incessante, sendo que nós nunca poderíamos dar conta da sua complexidade; e, por outro, uma teoria do conhecimento que, reconhecendo esse caráter parcial e de simplificação do conhecimento definiria todo conhecimento como perspectivístico. Ainda que Marques reconheça o caráter de ficção reguladora da vontade de poder, para ele esse conceito ocuparia o papel de fundamentação da filosofia nietzschiana, possibilitando e legitimando uma teoria do conhecimento como perspectivismo e estabelecendo um princípio capaz de, por exemplo, valorar as perspectivas. Ele afirma: “Nietzsche tenta harmonizar uma cosmologia de forças [...] com uma teoria do conhecimento de teor subjetivista, na linha do subjetivismo moderno. O perspectivismo é pois uma teoria do conhecimento que leva ao seu extremo limite as potencialidades do programa autoafirmativo, sem que para isso tenha de prescindir de teses metafísicas fortes como a da existência de um em si, mais real, de forças e singularidades em fluxo e luta permanentes. (MARQUES, 1989, p. 50). Ou seja, para Marques a vontade de poder consiste na formulação da ontologia nietzschiana que permite uma teoria do conhecimento tal como o perspectivismo.

pressupostos metafísicos, abrindo mão da necessidade e da possibilidade de uma fundamentação baseada em princípios para além das relações que tornam esses conceitos viáveis, isto é, para sair da circularidade seria necessário apelar para um princípio a priori aos moldes metafísicos.

Uma vez que a própria filosofia nietzschiana denuncia a ausência de possibilidades de fundamentação última do conhecimento e o preconceito moral no qual está baseada a noção de verdade, então tal circularidade não refuta o perspectivismo, mas preserva sua coerência interna. O perspectivismo mostra-se coerente mantendo seu estatuto de mais uma perspectiva, que possui, por isso mesmo um caráter criador, sem fundamentos últimos ou qualquer pretensão de verdade e conhecimento como acesso a quiddidade do mundo.

Nietzsche recoloca a questão, deslocando-a para a pergunta acerca de qual é o valor da verdade. Tal deslocamento significa, em outras palavras, questionar para que, afinal, nós queremos resguardar o lugar da verdade como um em si; ou mesmo se um em si é necessário para a vida e para o conhecimento humano. A supressão radical desse espaço de verdade metafísica possibilita a instauração da vida como vontade de poder, enquanto uma perspectiva que é autossuficiente enquanto criação vital e, por isso, estabelece o seu próprio valor a partir de si mesma. Dizer que vida é vontade de poder é o mesmo que afirmar que a vida é perspectivista, que não existe nada para além dos embates perspectivistas que estabelecem sempre a cada vez seu poder e seu valor. O valor de uma perspectiva, portanto, só pode ser determinado a partir das relações que a compõe, na dinâmica de expansão de poder e hierarquização de forças que em cada relação se estabelece. Uma perspectiva é tanto mais forte quanto mais elementos possa integrar, na medida em que essa é o critério para a sua “sobrevivência”.

Como indicamos, quando Nietzsche propõe uma filosofia experimental, ele não se refere à assunção de postulados relativos e provisórios que visem conquistar uma esfera de conhecimento mais definitivo depois de submetidos a algum tipo de experimento comprobatório. Ao contrário, Nietzsche afirma a própria possibilidade e, de certa forma, necessidade, de a filosofia e da vida se manterem sempre e a cada vez no espaço do provisório, ilusório, criador, prescindindo de fundamentações últimas ou de verdades constitutivas (ainda que necessite da verdade e de fundamentos). Isto quer dizer que apesar da vida humana precisar de verdades e fundamentos para se constituir, não podemos derivar daí a verdade da verdade, quer dizer, que exista uma verdade última. Ao contrário, Nietzsche pretende experimentar a possibilidade de pensar um mundo e uma vida que possam se constituir sobre verdades perspectivísticas, em consonância com a dinâmica da vontade de

poder e, portanto, superando-se quando já não mais sejam capazes de dar conta dos elementos em jogo. A verdade passa a ter apenas o caráter de ficção regulativa, como um “erro” visado apenas na medida em que promova a manutenção e crescimento da vida humana e a expansão da força de todo vivente. O valor da perspectiva que descreve a vida como vontade de poder reside, portanto, na sua consonância com a dinâmica de autocriação infundada, descrita pela própria vontade de poder. É a vida, em última instância que define os valores, na medida em que é ela que instaura as suas condições (valores) de conservação-elevação no interior das relações de poder.

3 VONTADE DE VERDADE COMO VONTADE DE PODER: A FORTE INTERPRETAÇÃO METAFÍSICA DO MUNDO

Como vimos no segundo capítulo, a vontade de poder e o perspectivismo são resultados de um deslocamento do problema sobre a verdade. Após a morte de Deus impossibilitar a fundamentação da verdade sobre o ser do ente, isto é, após a supressão completa de um âmbito superior que garantisse a quiddidade dos entes e, desta maneira, resguardasse um “*em si*” da realidade que expressaria sua verdade, a tarefa para a filosofia nietzschiana se reinscreve em outro âmbito. Tal deslocamento consiste em uma abertura para uma outra relação entre a noção de verdade e conhecimento. Como já defendemos, a primeira tarefa que surgirá deste deslocamento do problema filosófico acerca da verdade será a de se perguntar, pela primeira vez, pelo próprio valor da verdade.

No primeiro capítulo, apresentamos como Nietzsche denomina a história da metafísica ‘vontade de verdade’, na medida em que o conhecimento no Ocidente se expressa pela vontade que busca a verdade a todo custo, atribuindo, assim, à verdade o papel de valor supremo inquestionável. Contudo, mostramos no segundo capítulo como e por que Nietzsche também define a história ocidental como história de um erro, na qual o erro consistiria, justamente, na crença irrestrita do valor da verdade, cujo desenvolvimento progressivo vai revelando a impossibilidade de sustentação da noção de verdade, atingindo sua culminação na morte de Deus. Ao nomear a história ocidental como vontade de verdade e história de um erro¹¹³, Nietzsche traz à tona um vínculo de copertencimento entre as noções de ‘verdade’ e ‘erro’. Isto é, a conjugação das duas definições nietzschianas de metafísica mostrariam como a verdade não passa de um erro: a crença de que haja algo assim como uma verdade (uma verdade a ser descoberta, determinada, descrita). Como tentamos deixar claro, essa impossibilidade da verdade não é apenas um problema de acesso. Ela não consiste simplesmente, por exemplo, na crítica kantiana que estabelece o intelecto humano como uma barreira intransponível, limitando o conhecimento humano ao fenomênico, dada sua incapacidade ao acesso do ‘em si’. Tampouco se restringe ao relativismo cético que afirma que não é possível determinar o verdadeiro, na medida em que não temos acesso à perspectiva privilegiada dotada da legitimidade para afirmar qual das perspectivas é a verdadeira. Ao

¹¹³ “Esta oposição, i.é, a atitude que introduz e conduz esta oposição, coloca o problema da verdade e do erro sob a fórmula da disjunção: ou verdade, ou erro. A disjunção, - o corte, a separação (*chórismos*) [...] esta disjunção se fortalece na medida em que ela se intensifica, o que constitui o movimento teleológico da verdade ou da dominação da vontade de verdade [...] É o espaço de crescimento e de dominação da proibição do erro.” FOGEL, Gilvan. *Nietzsche: da experiência de declínio*, p. 66.

contrário, a impossibilidade da verdade é mais radical, uma vez que inclui essas e todas as demais “restrições” à verdade da tradição filosófica, de modo a reduzir progressivamente o “espaço” que a verdade poderia ocupar. Essa redução é uma vez mais motivada pela mesma vontade de verdade (como mostramos no segundo capítulo) que, estabelecendo critérios, cada vez mais exigentes, reduz até suprimir de vez esse mesmo espaço da verdade. A relação interna entre verdade e erro é, desta maneira, uma relação que se estabelece historicamente, a partir do sentimento do niilismo contemporâneo, que Nietzsche narra a partir da morte de Deus. O niilismo desprezaria justamente esse momento no qual o valor supremo se desvaloriza. Isto é, o momento em que a própria noção de verdade perde sua legitimidade.

Desta maneira, a cisão metafísica, essencialmente opositiva, entre verdade e erro (mentira, ficção ou ilusão) não apenas perde sua validade, como também sofre uma ressignificação: a própria verdade aparece como erro. O erro, anteriormente entendido como a falta de verdade, isto é, como a falha na tentativa de alcançar a medida adequada para se determinar o ente em si mesmo, passa a ser entendido como essa própria tentativa de encontrar essa medida. Ou melhor, como a crença que motivava a tentativa, a crença de que existe algo como o ente (substância, essência, a priori) que possa ser determinado em sua quiddidade. O incontornável equívoco resultante da insistência em reter o conceito de verdade que, por fim, se mostra completamente inviável, possibilita, pela primeira vez, por em xeque o próprio valor da verdade antes inquestionado. Com isso, Nietzsche irá propor-se colocar em jogo o princípio e valor supremo que regeu toda a tradição metafísica.

3.1 Verdade enquanto erro necessário: valor / condição da vida humana

Na medida em que o valor aparece a partir da vontade de poder como condição de conservação/elevação de configurações de vida, a pergunta acerca do valor dos valores vem a tona como a pergunta acerca do papel que a verdade ocupou na história da filosofia, enquanto condição. Por meio da consideração da verdade como erro, a pergunta pelo valor da verdade será formulada como “qual é o valor desse erro para a história humana?”.

Por trás de toda a lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida. Por exemplo, que o determinado tenha mais valor que o indeterminado, a aparência menos valor que a “verdade”: tais avaliações poderiam, não obstante a sua importância reguladora *para nós*, ser apenas avaliações de fachada, um determinado tipo de *niaiserie* (tolice), tal como pode ser necessário justamente para a preservação de seres como nós. (ABM, §3, p.11).

Neste aforismo, Nietzsche discutirá como as valorações da metafísica surgem de exigências fisiológicas¹¹⁴, de caráter regulador, na medida em que tais valores são necessárias para a preservação de “seres como nós”. Tal argumentação evidencia que a verdade foi considerada em oposição à aparência como valor supremo, na medida em que era uma condição fundamental para a conservação-elevação da vida humana. Isto significa dizer que a vida humana necessita de crenças fundamentais a partir das quais possa se desenvolver, no campo epistemológico ou comportamental. A crença, por exemplo, nos princípios lógicos, na noção de substância, na ideia de livre-arbítrio, nas categorias da razão, ou a fé na gramática, foi o que possibilitou o desenvolvimento do que entendemos como vida humana, seja no âmbito do pensamento, seja no âmbito da ação. Isto é, para o fenômeno ‘vida humana’ ser possível, se instauraram historicamente valores (condições), que consistiam em considerar certas perspectivas como fatos, a fim de conservar-elevar o tipo de vida humano. Se pensarmos nesse tipo específico de vida historicamente constituída, a qual denominamos vida humana, podemos considerar algumas características como decisivas em sua constituição: seu tipo específico de comunicação a partir da linguagem lógico-predicativa, seu pensamento reflexivo, sua relação muito específica com a temporalidade a partir da memória, são algumas de suas “especificidades”. Características estas que não apenas possibilitaram o surgimento dos questionamentos filosóficos nos mais diversos âmbitos (desde onto-epistemológico até o ético-político), como também apontam para a incontornabilidade dos conceitos metafísicos para seu desenvolvimento. Foi por meio da noção de substância, por exemplo, que se pôde pensar o mundo e a si mesmo, estabelecendo-se como sujeito reflexivo, capaz de pensamento lógico-predicativo e ator moral capaz de ações livres. Da mesma maneira, a nossa própria linguagem pressupõe substâncias quidditativas predicáveis (S é P), assim como o pensamento reflexivo pressupõe a identidade entre aquele que pensa e o que é pensado (a possibilidade de reconhecer-se como o mesmo e como algo determinado que possibilita o exercício reflexivo) e as noções de constância e repetição permitem a elaboração de previsões e cálculos. A partir dessas considerações prévias, já podemos colocar em questão alguns aforismos nietzschianos.

Tais como:

O equívoco da filosofia consiste em, ao invés de ver na lógica e nas categorias da razão os meios de acomodar o mundo a seus fins utilitários (e por isso, meios, ‘por princípio’, a uma *falsificação* utilitária), acreditar ver aí o critério da verdade ou da ‘realidade’. O ‘critério da verdade’ era de fato meramente a *utilidade biológica* de um *tal sistema de falsificação por princípio*: e como uma espécie animal não conhece nada mais importante que sua preservação, poder-se-ia de fato falar aqui de ‘verdade’. Mas, a inocência seria apenas tomar a

¹¹⁴ Todo o vocabulário “biologicista” ou “fiscalista” nietzschiano deve ser interpretado a partir da significação própria de sua obra. Para isto, é fundamental acompanhar sua noção de vontade de poder e sua resignificação do conceito de corpo. Para essa discussão, ver capítulo dois desse texto.

idiosincrasia antropocêntrica por *medida de todas as coisas*, por linha divisória entre o ‘real’ e o ‘irreal’: em suma, absolutizar uma contingência. Foi aí então que o mundo se cindiu em um mundo verdadeiro e um ‘aparente’ [...] A intenção era enganar-se de uma maneira útil: os meios para consegui-lo, a invenção de fórmulas e signos, com a ajuda dos quais se reduzia a pluralidade desconcertante a um esquema eficaz e manejável.

Mas ‘ah!’, aí então, entrava em jogo uma *categoria moral*: ninguém quer enganar-se, ninguém tem o direito de enganar-se – desta maneira, não existe senão uma vontade de verdade. Que é a ‘verdade’?

O princípio de contradição proporcionou o esquema: o mundo verdadeiro, para chegar ao caminho que se busca, não pode estar em contradição consigo mesmo, não pode mudar, não pode devir, não tem origem, nem fim.

Esse é o maior erro que se cometeu, a autêntica e funesta fatalidade do erro na terra: acreditou-se em que existia nas formas da razão um critério da realidade (*FP*, Primavera de 1888, 14 (153), p. 581).

e

...a confiança na razão e em suas categorias, na dialética, ou seja, as apreciações de valor da lógica apenas demonstram a *utilidade* comprovada pela experiência: não sua ‘verdade’. [...] Ou seja, é necessário que algo *seja tomado* por verdadeiro; *não* que algo *seja verdadeiro*.

“O mundo *verdadeiro* e o mundo *aparente*” – esta oposição é reconduzida por mim a *relações de valor*

Projetamos *nossas* condições de conservação como *predicados do ser* em geral que para prosperar temos que ser estáveis em nossas crenças, isso nos fez transformar o mundo verdadeiro não em um mundo cambiante e em devir, senão em um mundo que *é*. (*FP*, Outono 1887, 9 (38), p. 242 e 243).

O que Nietzsche ressalta com tais aforismos é que o fato de constatarmos a *necessidade da (crença ‘na) verdade’* para a vida humana não prova a sua verdade, senão apenas sua necessidade. Isto é, mesmo que admitamos que não podemos prescindir de categorias metafísicas para “acomodar o mundo” às necessidades da vida humana, daí não podemos derivar sua existência enquanto algo que subsiste ‘por si’ e ‘em si’ (noção pressuposta na noção de verdade da tradição). Esse é o ‘nexo indevido’, no qual consistiria o equívoco da filosofia que deriva da necessidade “vital” da verdade para os homens, uma necessidade metafísica, postulando a verdade como se fosse algo existente no sentido do efetivo, do real, do sumamente ente etc. Com isso, poderíamos dizer que, a partir da vontade de poder, a verdade pode ser considerada apenas como um erro útil para o desenvolvimento e a conservação da vida humana em suas especificidades (abarcando o fenômeno linguístico-comunicativo, social, moral etc). O que significa admitir o valor da verdade enquanto condição de possibilidade da vida humana:

‘Verdade’: em minha maneira de pensar, a verdade não significa necessariamente o contrário de um erro, mas somente, e em todos os casos mais decisivos, a posição ocupada por diferentes erros uns em relação aos outros: um é, por exemplo, mais antigo, mais profundo que outro; talvez mesmo inextirpável, se um ser orgânico de nossa espécie não puder dele prescindir para viver (*FP* 11: 38[4], Outono 1884 – outono 1885).

e

Verdade é o tipo de erro sem o qual uma espécie de seres vivos não poderia viver. O valor para a vida decide em última instância; (*FP*, 1884-1885, 34 [253], KSA 11, p. 506).

Isto significa assumir que o valor das verdades (ou erros) metafísicas deixará de ser medido a partir de seu poder de adequação ao ente, mas passará a ser visto pelo seu poder de

possibilitar a vida humana. Neste sentido, um conceito, juízo, “uma verdade” não perdem seu valor quando se mostram falsos, o que permitirá à filosofia a garantia de manutenção do valor das categorias metafísicas mesmo frente à impossibilidade de fundamentá-las.¹¹⁵

Com isso, Nietzsche se dedicará ao projeto de tentar mapear que *tipos* de vida humana dão origem a cada *tipo* de valor. A tarefa será, portanto, buscar a origem dos valores vigentes no interior da história ocidental por meio de uma sintomática que descreva *tipologias* gerais da moral a partir da noção de valores como condições vitais. Quer dizer, a partir do projeto genealógico de se perguntar como nasce cada tipo de valor, estabelecendo uma tipologia, Nietzsche poderá descrever as configurações existenciais recorrentes, por meio das condições de vida (valores) que elas instauram. Tal tarefa permitirá o questionamento radical desses valores em oposição a simples tentativa de justificá-los. Em *ABM*, Nietzsche apresentará esse projeto:

[...] Deveríamos, com todo rigor, admitir *o que* se faz necessário por muito tempo, *o que* unicamente se justifica por enquanto: reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem – e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva – como preparação para um *tipologia* da moral. Sem dúvida: até agora ninguém foi modesto a esse ponto. Tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mas pretensioso, mais solene: eles desejaram a *fundamentação* da moral – e cada filósofo acreditou até agora ter fundado a moral; a moral mesma, porém, era tido como “dada”. [...] O que os filósofos denominavam “fundamentação da moral”, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante, um novo modo de *expressá-la*, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse *lícito* ver essa moral como um problema – em todo o caso o oposto de um exame, questionamento, análise, vivisseção dessa mesma fé. [...] (*ABM*, §186, p. 75).

Como vimos nos dois capítulos anteriores, a crença no valor irrestrito da verdade instituiu uma série de crenças em valores derivados da noção de verdade. Quando se compreende a verdade como quiddidade do ente, os valores como estabilidade, imutabilidade, constância, identidade, que poderiam assegurar ao ente uma substancialidade idêntica ou constante, assumem a dicotomia privilegiada juntamente com as noções de beleza, bem, justo e certo, em detrimento das noções de instabilidade, diferença, erro, ficção, corruptibilidade, mal, erro etc. A dicotomia original entre verdade e aparência, isto é, entre o que o ‘ente efetivamente é’ e como ‘ele aparece transitoriamente’ dá origem a uma série de valorações que estão fundamentadas em um juízo moral primordial: o da incapacidade de suportar a vida

¹¹⁵ “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos a priori) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale à renunciar a vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal.” (*ABM*, §4, p. 11).

em sua devenida. Tal incapacidade é expressa pela assunção irrestrita do valor da verdade como “em si” da realidade. Na medida em que a crença fundamental é a crença em que não podemos deixar-nos enganar (com a instabilidade de como as coisas aparecem para nós), buscando a verdade a todo custo (na qual a coisa aparece como ela é, em seu ser, essência, quiddidade), a verdade enquanto fundamento mantém-se inquestionável. E, desta maneira, a derivação dicotômica valorativa também não é questionada.

Com isso, o papel dos filósofos (e de alguma maneira dos sacerdotes religiosos, cientistas, guardando os devidos âmbitos de atuação) em toda a história do Ocidente resumiu-se à tentativa de encontrar uma maneira de fundamentar, acessar, provar a verdade. Os filósofos apenas tentaram incessantemente garantir tais valores, sem questioná-los; explicá-los, dando-lhes consistência ontológica, sem colocá-los em questão. E as transformações históricas nos valores morais derivam-se da necessidade de adequar-se às “novas” explicações ontológicas fundamentais que, por sua vez, nascem da tentativa de resolver as inconsistências das ontologias anteriores em seus erros e na incapacidade de “fundamentar o fundamento” (encontrar a medida adequada para a representação da verdade do ente). Contudo, o valor da verdade mantém-se como valor supremo, na medida em que garantir a quiddidade do ente é o alvo da tarefa de fundamentação e justificação. Isto é, o pensamento filosófico do Ocidente consiste, em geral, na tentativa de estabelecer os princípios ontológicos que garantam uma existência e quiddidade para o mundo (um em si que o possibilite enquanto ente); as ontologias buscam fundamentar a possibilidade da verdade (substancialidade, essência, ser) do mundo. Desta maneira, a filosofia nunca coloca em questão a moralidade resultante do sistema que tenta fundamentar a verdade do mundo, já partindo dela como “fato”. Contudo, depois da morte de Deus, essa tentativa já não faz mais sentido:

O conhecimento se tornou então parte da vida mesma e, enquanto vida, um poder em contínuo crescimento: até que os conhecimentos e os antiquíssimos erros fundamentais acabaram por se chocar, os dois sendo vida, os dois sendo poder, os dois no mesmo homem. O pensador: eis agora o ser no qual o impulso para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta, depois que também o impulso à verdade *provou* ser um poder conservador da vida. Ante a importância dessa luta, todo o resto é indiferente: a derradeira questão sobre as condições da vida é colocada, e faz-se a primeira tentativa de responder a essa questão com o experimento. Até que ponto a verdade suporta ser incorporada? – eis a questão, eis o experimento. (GC, §110, p. 139).

Depois que a vontade de verdade, no embate com as categorias metafísicas, impossibilita a própria verdade, ao mesmo tempo em que a verdade vem à tona como conservadora da vida, se coloca em xeque a própria vida humana, a partir da decadência de suas condições. O questionamento acerca dos valores/condições é um experimento porquanto coloca em jogo a própria existência da humanidade. O experimento consiste em sondar até que ponto o homem pode prescindir dos conceitos metafísicos. Nas palavras nietzschianas,

“até que ponto a verdade pode ser incorporada”, considerando verdade aqui como a própria impossibilitação da verdade metafísica, a mostração da verdade como erro. Ou dito de maneira mais clara, sob que limites o ser humano suporta viver sem a ‘verdade’. A genealogia da moral buscará, então, a partir das nuances entre as morais estabelecidas, questionar qual é o valor (enquanto condição de conservação-elevação da vida humana) dos valores. E, dessa maneira, questionará o quanto o homem pode prescindir da verdade como valor/condição para sua conservação - elevação.

3.2 Genealogia da moral: uma autêntica ‘fisiopsicologia’ ou para uma morfologia da vontade de poder

A tarefa genealógica¹¹⁶ será ensaiada em diversos aforismos de *HDH*, *Aurora*, *GC* e *ABM*. Indiretamente, poderíamos até mesmo admitir que essa tarefa permeia a obra nietzschiana como um todo, sendo amplamente encontrada, inclusive, nos aforismos póstumos. Contudo, ela realizar-se-á como um projeto coeso e exclusivo no livro *Genealogia da Moral*. Neste texto, Nietzsche levará a cabo a tarefa de interpretação fisiopsicológica a fim de descrever os tipos de vida humana mais recorrente historicamente a partir dos valores que instauram como condições para sua conservação. O importante é perceber que o sentido dos termos como ‘psicologia’ e ‘fisiologia’¹¹⁷, aqui, precisam ser entendidos a partir de uma resignificação que só é possível por meio da consideração da noção de vontade de poder¹¹⁸. Conforme nos detivemos longamente no segundo capítulo, a vontade de poder descreve o processo de corporificação, enquanto dinâmica de forças que configuram malhas complexas de poder. O corpo considerado como *grande razão* descreve, justamente, essas malhas

¹¹⁶ O método genealógico, que busca a genealogia e a história dos valores morais, assim como, o ‘sentido histórico’, que Nietzsche acusa faltar nos filósofos de todas as épocas, nada tem a ver com pesquisas historiológicas. Ao contrário, se referem à “capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu” (*ABM*, §224, p. 115). Desta maneira, *A Genealogia da Moral* busca descrever a história das tipologias da vontade de poder e dos valores com os quais essas configurações se instauram e se mantêm.

¹¹⁷ “É ainda a partir deste encontro com Heráclito e com o mundo pré-socrático em geral, que precisam ser ouvidas no pensamento de Nietzsche as expressões ‘fisiologia’, ‘fisiológico’ / ‘psicologia’, ‘psicológico’. O que aqui ecoa são as determinações pré-socráticas de *physis* e de *psyché*, - ambas dizem ‘vida’ no mundo pré-socrático – a partir das quais cresce sua concepção de vida e, então, sua determinação de vontade de poder. Por isso a fisiologia e a psicologia nietzschianas não podem ser compreendidas no sentido da ciência do século XIX [...] fisiologia e psicologia – que são doutrinas de compreensão e de exposição da vontade de poder.” (FOGEL. *Nietzsche, da experiência de declínio*, p. 20).

¹¹⁸ “Por psicofisiologia, compreende-se a adjunção de dois conceitos inerentes à filosofia tardia de Nietzsche, a saber, psicologia e fisiologia. Não se trata de um amálgama entre duas ciências positivas modernas. Em sentido originário, psicologia e fisiologia dizem respeito à vontade de poder e às suas respectivas análises qualitativas. A qualidade da vontade de poder emerge da comparação de uma determinada configuração vital com as duas possibilidades intrínsecas de desdobramento da mesma: possibilidade ascensional e possibilidade decadencial.” (CABRAL, 2010, p. 7).

complexas de forças em embate, nas quais incessantemente se estabelecem relações hierárquicas instáveis, que conformam, configuram ‘corpos’: durações relativas de vida no interior do devir. É com base nessa noção de corpo que podemos pensar as noções de psicologia e fisiologia.

Nietzsche define a psicologia como: “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder” (*ABM*, §23, p. 27). Neste sentido, a psicologia nietzschiana pretende descrever as “formas” assumidas pelas configurações de poder entre forças, e analisá-las quanto a sua evolução, isto é, como as conformações de poder de duração relativa mostram-se fortes ou decadentes. A força ou decadência de uma configuração de poder se exprime pela maneira que ela se realiza em consonância com a dinâmica da vontade de poder, lançando-se em direção à conquista de um poder maior, por meio de sua elevação. Valores que viabilizam e exaltam a autossuperação, são considerados fortes. Os valores que desejam estabilizar configurações de poder, tentando conservar hierarquias de maneira absoluta, à revelia da dinâmica de autossuperação, se mostram como valores de uma vida decadente, na medida em que expressam configurações de vida que já não possuem capacidade de autossuperar-se.

Neste sentido, uma descrição fisiológica diz respeito a acompanhar a maneira como o corpo se desenvolve e se compõe, se conforma ou se desintegra. Fisiologia refere-se às formas e estratégias com que as configurações vitais vão se compondo, composições que, a partir de seus valores, poderão mostrar-se em ascensão (pela força plástica, capaz de elevar-se, mesmo frente aos novos embates), ou mostrar-se em decadência (por já não possuir força para integrar novas forças, desejando absolutizar as relações já conquistadas). A tipologia da moral surgirá, portanto, da análise dos valores e dos tipos de vida correspondentes que eles possibilitam. Nietzsche buscará acompanhar como a vida humana se conformou historicamente, que tipo de “corpos” conquistou, e como algumas condições foram se consolidando enquanto valores hegemônicos para a ‘espécie de vida’, que denominamos humana. Para essa tarefa, Nietzsche adverte:

Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador [...] Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, em consequência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada – esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjôo do mar. [...] – navegamos diretamente sobre a moral e *além* dela, sufocamos, esmagamos talvez nosso próprio resto de moralidade, ao ousar fazer a viagem até lá...” (NIETZSCHE, p. 28).

Tal advertência nos preparará para a empreitada de sondar a origem de como são criados os valores morais na história do Ocidente. E o psicólogo da moral¹¹⁹ precisará estar disposto a perceber como esses valores nascem, mesmo quando precisar assumir que a criação da moral pode se mostrar como imoral. Já no prólogo da *GM*, Nietzsche afirma que o homem do conhecimento, em sua busca pela verdade, desconhece a si mesmo, porque não direciona seu questionamento para si; não se detém em acompanhar as constituições históricas do que somos, para tentar descrever como criamos os valores que nos regem. Ou seja, não problematizamos o porquê de valorarmos o que e como valoramos. Nietzsche apresenta o tema da obra como o questionamento sobre a criação dos nossos preconceitos / valores morais. Tarefa que será levada à cabo na problematização sobre em que condições e meios, nasceram os valores morais e, além disso, que tipo de vida cada tipo de valor condiciona, possibilita. Isto é, que tipo de homens e sociedades as moralidades criadas possibilitam, potencializam ou enfraquecem.

Nietzsche descreverá longamente como a memória no “animal homem” foi cunhada pela necessidade de tornar o homem uniforme, constante para si mesmo e, desta maneira, confiável. A necessidade de “criar um animal que pode fazer promessas” (*GM, II, §1, p. 47*) foi a estratégia da vida que possibilitou o aparecimento do ‘fenômeno’ que nomeamos ‘ser humano’. A criação da memória reflexiva no homem nasce conjuntamente com o pensamento causal, com a possibilidade de cálculo. O pensamento que articula a temporalidade de maneira previsível precisará certamente pressupor uma constância no mundo, mas, antes ainda, naquele que calcula o mundo. Nietzsche afirma:

Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento causal do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar – para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio *confiável, constante, necessário*, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si *como porvir!* (NIETZSCHE, p. 48).

A criação da memória pressupõe uma experiência muito específica com a temporalidade, na qual se destacam o passado, o presente e o futuro como temporalidades distintas. A memória nasce como a experiência da recondução do novo ao mesmo, ao constante. A partir da recondução de uma experiência do passado ao presente, instaura-se a noção de repetição, da qual podemos lançar mão para prever possíveis repetições também no futuro. O ser humano enquanto “tipo vital” consistiria nesse fenômeno que nasce justamente

¹¹⁹ “Perto do Sol há incontáveis corpos escuros a serem deduzidos – tais que nunca chegaremos a ver. Isto, cá entre nós, é uma alegoria; e um psicólogo da moral lê a escritura das estrelas como uma linguagem de símiles e sinais que permite silenciar muitas coisas.” (*ABM, §196, p. 83*) – Um psicólogo da moral deve estar atento até mesmo ao possível caráter imoral da origem de nossos valores morais.

dessa primeira quebra com “o devir”, a partir da autonomização das três dimensões temporais (presente, passado e futuro) e da crença em uma substância que persiste frente ao devir incessante¹²⁰. Isto é, o ser humano se determina a partir da crença de que algo se mantém o mesmo (identidade), independente das transformações impostas pelo devir, de tal maneira que, se torna possível até mesmo calculá-lo e prevê-lo. A tarefa de tornar o homem um animal que pode fazer promessas pressupõe um longo processo de forjar uma memória para a criação de um animal constante. Como aponta Nietzsche, no final desse processo, o resultado será a nossa crença no homem enquanto um indivíduo autônomo, soberano e de vontade livre; “o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas*.” (p. 49). A possibilidade de fazer promessas pressupõe uma constância autorreferenciada, além das noções sofisticadas de autonomia, responsabilidade e liberdade capaz de cálculo e autocontrole. O homem assume-se como “senhor de si mesmo” forte o bastante para “dispor do futuro”, isto é, manter sua palavra, sua promessa, por meio de sua ação, apesar do que possa vir a acontecer. Nietzsche afirma que este “instinto dominante” que marcará essencialmente a experiência de ‘ser humano’ será nomeado como consciência. (p. 50).

Contudo, Nietzsche ressalta que essa tarefa de “construir uma memória naquele que promete” foi realizada com base nas mais cruéis e dolorosas práticas. Práticas que incluiriam ao credor da dívida gerada pela promessa não paga o poder de arrogar-se o direito de uma compensação, “dispondo do corpo, da mulher, da liberdade ou mesmo da vida do devedor” (p. 54). A compensação, em última instância, consistiria no dispor do sofrer do outro para seu

¹²⁰ Já em um dos seus primeiros textos, em sua *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, Nietzsche diferenciara o homem do animal por sua relação muito específica com a temporalidade e retenção do “passado” a partir da memória: “Considera o rebanho que passa ao teu lado pastando: ele não sabe o que é ontem e o que é hoje; ele saltita de lá para cá, come, descansa, digere, saltita de novo; e assim de manhã até a noite, dia após dia; ligado de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado. Ver isto desgosta duramente o homem porque ele se vangloria de sua humanidade frente ao animal, embora olhe invejoso para a sua felicidade - pois o homem quer apenas isso, viver como o animal, sem melancolia, sem dor; e o quer entretanto em vão, porque não quer como o animal. O homem pergunta mesmo um dia ao animal: por que não me falas sobre tua felicidade e apenas me observas? O animal quer também responder e falar, isso se deve ao fato de que sempre esquece o que queria dizer, mas também já esqueceu esta resposta e silencia: de tal modo que o homem se admira disso. [...] Então, o homem diz: “eu me lembro”, e inveja o animal que imediatamente esquece e vê todo instante realmente morrer imerso em névoa e noite e extinguir-se para sempre. Assim, o animal vive a-historicamente: ele passa pelo presente como um número, sem que reste uma estranha quebra. Ele não sabe disfarçar, não esconde nada e aparece a todo momento plenamente como o que é, ou seja, não pode ser outra coisa senão sincero. O homem, ao contrário, contrapõe-se ao grande e cada vez maior peso do que passou; este peso o oprime ou o inclina para o seu lado, incomodando os seus passos como um fardo invisível e obscuro que ele pode por vezes aparentemente negar e que, no convívio com seus iguais, nega com prazer: para lhes despertar inveja. Por isso o aflige, como se pensasse em um paraíso perdido, ver o gado pastando, ou, em uma proximidade mais familiar, a criança que ainda não tem nada a negar de passado e brinca entre os gradis do passado e do futuro em uma bem-aventurada cegueira. E, no entanto, é preciso que sua brincadeira seja perturbada: cedo demais a criança é arrancada ao esquecimento. Então ela aprende a entender a expressão “foi”, a senha através da qual a luta, o sofrimento e o enfado se aproximam do homem para lembrá-lo o que é no fundo a sua existência - um *imperfectum* que nunca pode ser acabado. Se a morte traz por fim o ansiado esquecer, então ela extingue ao mesmo tempo o presente e a existência, imprimindo, com isto, o selo sobre aquele conhecimento de que a existência é apenas um ininterrupto ter sido, uma coisa que vive de se negar e de se consumir, de se autocontradizer.” (NIETZSCHE, 2003, p. 7 - 9).

prazer. O próprio sofrimento do devedor serviria como pagamento da dívida, já que “fazer sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contra-prazer: causar o sofrer” (p. 55). A partir dessa relação ‘compensatória’, se constituiria com o tempo a memória, na medida em que se vai forjando, a duras penas, a lembrança do desejo de evitar o sofrimento. Derivada dessa progressiva conquista da memória aparece, conseqüente e tardiamente, o sentimento de obrigação pessoal, a necessidade de manter os compromissos contraídos, assim como o sentimento de culpa ao “falhar”.

Após o estabelecimento da sociedade como resultado de expansões de poder, como um meio para “criar maiores unidades de poder” (p. 65), o homem teve que gradativamente “voltar para dentro seus instintos”, expandindo um “interior” da consciência. Na medida em que já não podia descarregar seus instintos, dispor do outro arbitrariamente para sua satisfação própria, teve que restringir e controlar também os seus instintos, em nome do benefício de viver seguro baixo a proteção de uma “sociedade” (*GM, II*, §16, 17). Deste impulso por expansão de poder¹²¹ de um grupo de homens dominadores por meio da organização de uma sociedade, derivaria uma interiorização do homem subjugado, que já não pode dar vazão aos seus instintos e, por meio de um desvio, aprofunda o interior da consciência, que mais tarde será nomeado “alma”. Nietzsche defenderá que:

... os instintos do homem selvagem, livre e errante [...] se voltam contra o homem mesmo. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência (p. 73).

A impossibilidade de o homem que vive na sociedade de paz extravasar seus instintos, portanto, se volta contra ele mesmo, criando um interior “do homem”, resultando em um sofrimento e em uma violência para consigo mesmo.¹²²

Na terceira dissertação, contudo, Nietzsche mostrará de que maneira o além-mundo, por meio do ideal ascético, se tornou o lugar de valoração e condenação do mundo

¹²¹ Mais uma vez, recordamos que o estatuto epistemológico de tais descrições, consiste na psicologia, entendida como morfologia da vontade de poder. Como mostramos no início do capítulo, a tarefa genealógica nada tem a ver com uma pesquisa historiológica, que busque “evidências historicamente constituídas”, aos moldes da ciência moderna denominada história. Senão, que consiste na tipologia de relações de poder da vontade de poder, e de como essas relações se manifestam historicamente na criação dos valores.

¹²² Nietzsche se deterá longamente em mostrar como essa má consciência conjugada com a noção de dívida com os antepassados, que garantiram o estabelecimento da estirpe enquanto um povo consolidado levará a noção de Deus. A dívida, cada vez mais impagável, em relação aos antepassados de um povo que se torna mais forte, somada ao afastamento temporal progressivo desses grandes homens fundadores irá, por fim, transformar os antepassados, conhecedores da sabedoria para a manutenção e sobrevivência deste povo forte, em deuses. Na medida em que o poder desses antepassados precisará ser considerado como cada vez mais forte e efetivo, juntamente com o crescimento do medo de não retribuir suficientemente e perder poder, o povo progressivamente atribuirá uma dimensão divina à dívida; “o ancestral termina necessariamente transfigurado em deus” (Idem, p. 78).

deveniente. Nietzsche narra por meio da figura do artista, do sacerdote e do filósofo, a conformação de um tipo de vida que se constitui sob da necessidade de “livrar-se de uma tortura” (p. 95). A partir da criação da consciência como a interiorização dos instintos selvagens do homem, será gerado um sofrimento de uma vontade que não pode se expandir. Tal dor, causada pela impossibilidade de expansão, será convertida em uma necessidade de aprofundamento de constância e controle de si, que terá por meta suprimir até mesmo esse querer, essa vontade de expansão que não pode ser permitida. Na tentativa de suprimir tal vontade, o desejo se manifestará como vontade de desinteresse, de universalidade, de identidade. Desta maneira, se adotará *o nada* como o objeto da vontade. Como Nietzsche dirá, “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer...” (p. 149). Na medida em que tal valoração da existência toma como parâmetro a negação da própria dinâmica da existência que, enquanto vontade de poder, quer expandir-se, transformar-se violentamente por meio do domínio e da autossuperação, Nietzsche mostrará como esse tipo de vida se dá de maneira paradoxal, ele diz:

Pois a vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto da vontade de poder que deseja assenhorar-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se busca satisfação no malogro, na desventura, no fencimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autossacrifício. (p. 107).

A valoração da vida por meio do ideal ascético é, portanto, a expressão de uma vontade rebelada contra a necessidade da dinâmica de autossuperação e expansão da força, constitutiva da vida, que lhe causa dor. É a necessidade “psicológica” de uma configuração da vontade de poder que precisa encontrar “sossego”, constância, uma relação estável e definitiva que não necessite mais expandir-se. Neste sentido, o ideal ascético é uma tentativa de negação de toda esfera do vir-a-ser e da transitoriedade, em prol de uma instância suprassensível que seja imutável, constante e definitiva. Tal tipo de vida caracteriza-se por uma dor que nasce da incapacidade de suportar a vida em sua transitoriedade e efemeridade, incapacidade, em última instância, de suportar a dor conseqüente da repressão frente a impossibilidade de expansão, manifestando-se como desejo de encontrar um princípio que seja fixo, definitivo. O suprassensível surge como a negação da transitoriedade, como o âmbito do ser em contraposição ao devir. É por isso que Nietzsche poderá dizer que o homem preferirá querer o *nada* a nada querer. Isto é, na medida em que a vida necessita se expandir para conservar-se, a expansão desse tipo de configuração vital se exprimirá como desejo de nada. O suprassensível que não expressa, senão, a negação dos atributos da vida deveniente,

insuportável para esse tipo de vida, se mostrará como nada no fenômeno do niilismo. A história da filosofia é o movimento de desdobramento dessa nada.

De todo modo, seria completamente ingênuo pensar que a vida pode configurar-se em contradição com ela mesma. Nietzsche ressalta que “Está claro que uma contradição como a que se manifesta no asceta, vida contra vida, é, considerada fisiologicamente, não mais psicologicamente, simplesmente um absurdo. Só pode ser aparente ...” (p. 109). Isto significa dizer que fisiologicamente, isto é, enquanto configuração da vontade de poder, o asceta está em consonância com a dinâmica de expansão de poder da vontade de poder. O tipo de configuração vital que instaura os valores ascéticos desejando anular a dinâmica da vida e negar sua instabilidade, é ainda uma estratégia de expansão de poder. Quer dizer, a configuração vital que se estabelece “contra a vida” apenas expressa uma contradição num sentido psicológico, isto é, por meio de seu efeito tardio da dor em não suportar o devir, resultante da construção da consciência. Em última instância, a vida não pode constituir-se em contradição consigo mesma. E, neste sentido, “esse sacerdote ascético, este aparente inimigo da vida, este *negador* – ele exatamente está entre as grandes potências *conservadoras* e *afirmadoras* da vida...” (p. 110). Nietzsche assume, desta maneira, que, em última análise, não existe a possibilidade efetiva de uma configuração vital negar a vida, mas, ao contrário, que a negação aparente por meio dos valores ascetas é ainda uma maneira de afirmação, isto é, é uma estratégia da própria vida que precisa de tais valores para possibilitar um tipo específico de vida. Os valores ascéticos são ainda uma estratégia de expansão de poder.

Apesar de Nietzsche estar usando o termo “valores do sacerdote asceta”, o que está em jogo aqui são os valores que todo o pensamento metafísico estabelece por meio do supracensível, a partir da vontade de verdade, como ficará claro mais adiante no texto:

... a incondicional vontade de verdade é a *fé no próprio ideal ascético*, mesmo com seu imperativo inconsciente, não haja engano a respeito – é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*, tal como somente esse ideal garante e avalia [...] Porque o ideal ascético foi até agora *senhor* de toda filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não *podia* em absoluto ser um problema. (NIETZSCHE, p.139 - 140).

A partir do reconhecimento de que toda história do Ocidente é expressão da fé no ideal ascético, que nasce de um tipo de vida que necessita da verdade como valor/condição para se constituir, podemos nos voltar mais uma vez ao texto de *Zaratustra*, com o qual começamos a análise do primeiro capítulo. Lá encontramos:

Vontade de conhecer a verdade” chamais vós, os mais sábios dentre os sábios, àquilo que vos impele e inflama?
Vontade de que todo o existente possa ser pensado: assim chamo eu à vossa vontade!
Quereis, primeiro, tornar todo o existente possível de ser pensado; pois, com justa desconfiança, duvidais de que já o seja. (ZA, *Do superar a si mesmo*, p. 143).

Para assim, compreendermos sua continuação:

É essa a vossa vontade, ó os mais sábios dentre os sábios, como vontade de poder, e também quando falais do bem e do mal e das apreciações de valor.
 [...] Colocastes a vossa vontade e os vossos valores no rio do devir; uma velha vontade de poder revela-me aquilo em que o povo acredita como sendo o bem e o mal.
 [...] Não o rio é o vosso perigo e o fim do vosso bem e mal, ó os mais sábios dentre os sábios, mas aquela mesma vontade, a vontade de poder – a inesgotável e geradora vontade de viver. (p. 144).

Nietzsche afirma claramente nessa passagem que a vontade de verdade que se manifesta como a moral do bem e do mal instaurada pelos ideais ascéticos é ainda vontade de poder¹²³. Quer dizer, o tipo de vida que cria valores que se pretendem universais e imutáveis é também um tipo específico da vontade de poder, pois, a partir disso, pretende exercer poder, conservar-elevar-se, criando as condições necessárias para tal. A própria filosofia (e pelo mesmo motivo a religião e a ciência) nesse sentido é a maior expressão da vontade de poder, no sentido em que “cria” um mundo, a partir da dominação de sistemas explicativos. Quer dizer, a filosofia é o exercício tirânico de perspectivas fortes o suficiente para, a partir delas, “instaurar” uma interpretação fundadora do que é o mundo e a existência, e, por isso, seriam o maior impulso à dominação, na medida em que querem dominar, exercer poder sobre a própria vida¹²⁴. Da mesma maneira, o ideal ascético também é uma expressão da vontade de poder e, por isso, “conserva e afirma a vida”, ao possibilitar a expansão de poder de um tipo específico de vida. E não estamos falando aqui de qualquer tipo de vida, mas desse tipo de vida humana “tão recorrente e assíduo” que podemos considerá-lo como o tipo paradigmático de configuração vital histórica que se constituiu como o homem ocidental, a partir de um sistema interpretativo tão forte que perpassou toda a história do Ocidente grego-romano-cristão. Essa história, como vimos, mesmo sofrendo tantas reconfigurações, se mostra como “una”, ao manter-se sob o mesmo “princípio” (verdade como valor supremo). Isto quer dizer, que tais valores (em suas mutações a partir do mesmo princípio) permitiram conservar-ampliar o poder desse tipo de conformação existencial.

É necessário admitir a força dessa interpretação, na medida em que ela foi capaz de abarcar, dando origem ou reinscrevendo sob si, todas as demais interpretações durante tanto tempo. O ideal ascético que busca a universalidade e incondicionalidade, não é apenas uma perspectiva entre outras, que pode conviver com uma multiplicidade de interpretações possíveis. Mas, ao contrário, devido à sua meta de alcançar universalidade e incondicionalidade, o ideal ascético, nascido da vontade de verdade, não admite outras

¹²³ “A vontade de verdade como vontade de poder.” (*FP*, Outono de 1887, 9 (36) p. 242).

¹²⁴ “... filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação do mundo’, de *causa prima* (causa primeira)”. (*ABM* § 9, p. 15).

interpretações de mundo, destruindo-as ou reinscrevendo e integrando-as em seu próprio projeto. É exatamente por essa razão que Deus, entendido como a própria noção de verdade, foi “o mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía” (GC, §125, p. 148). Deus, neste contexto, nomeava, justamente, o elemento catalisador que sustentava um projeto de entendimento do mundo, que por meio de suas transformações históricas, integrou novos elementos, dominando e mantendo-se efetivo, na medida em que foi a perspectiva que, por negar seu caráter perspectivístico, foi capaz de se manter íntegra e duradoura por mais tempo. O ideal ascético se mostrou historicamente como o sistema de interpretação mais elaborado e mais resistente, e, dessa maneira, não é difícil reconhecê-lo como uma estratégia muito eficaz em exercer poder:

O ideal ascético tem uma finalidade, uma meta - e esta é universal o bastante para que, medidos por ela, todos os demais interesses da existência humana pareçam estreitos e mesquinhos; povos, épocas e homens são por ele interpretados implacavelmente em vista dessa única meta, ele não admite qualquer outra interpretação, qualquer outra meta, ele rejeita, renega, afirma, confirma somente a partir da *sua* interpretação (- e houve jamais um sistema de interpretação mais elaborado?) (GM, III, § 23, p. 135).

Desta maneira, temos que admitir não apenas que a vontade de verdade e o ideal ascético são também vontade de poder, como temos que salientar quão forte se mostrou esse sistema interpretativo enquanto vontade de poder. A partir das descrições da dinâmica da vontade de poder como estabelecimento de relações de mando e obediência, a verdade aparece como o “pensamento que comanda”. Isto é, a verdade se mostra como a perspectiva mais forte que já houve, aglutinando ou alijando as demais perspectivas, segundo seu próprio direcionamento e meta. Ao mesmo tempo, é importante ressaltar como essa força advém justamente da maneira “às avessas” com que essa perspectiva se estabelece. Quer dizer, é exatamente por não se entender como perspectiva que a verdade se mostra tão forte. É por pretender-se universal e absoluta e, desta maneira, negar incessantemente seu caráter perspectivístico, que a verdade se conserva-eleva durante toda a história do Ocidente a partir das reconfigurações por meio de sistematizações interpretativas. Isto é, apesar do platonismo sofrer alterações nos diversos pensamentos da filosofia medieval, no cristianismo, na filosofia moderna, ou mesmo no positivismo, que por fim inverte por completo a dicotomia platônica, o valor supremo da verdade se mantém como perspectiva dominante e sintetizadora para todos esses modelos de interpretação justamente por não assumir-se como interpretação. Queremos afirmar com isso que o projeto de busca da ‘verdade’ a todo custo permanece o mesmo, independente dos elementos históricos que precisam fazer frente às suas próprias demandas (na tentativa de fundamentar sua verdade). Esse projeto se rearticula por meio dos sucessivos pensamentos filosóficos, a fim de conservar-se o mesmo. A autossuperação

metafísica ocorre como vontade de verdade a todo custo, que vai exigindo cada vez mais a si mesma, em nome da verdade.

Contudo, se ainda nos determos um momento na metafísica enquanto projeto histórico, a partir da descrição da dinâmica de seus tipos de configurações vitais, veremos que o mesmo elemento que permite a autossuperação da vontade de verdade, relegando seu caráter de interpretação forte é o elemento que a levará à decadência. Isto é, se por um lado, o projeto de negar seu caráter perspectivístico, ao pretender encontrar a verdade universal e absoluta, expressa maximamente o caráter de vontade de poder (na medida em que a mantém como o único sistema de interpretação possível e, a partir daí, integrará ou excluirá todos os elementos que ameaçam seu caráter verídico, por meio de autossuperações), por outro lado, é essa mesma vontade de verdade a todo custo que levará às autossuperações a fim de demonstrar, fundamentar, garantir sua própria verdade, que por fim, a condenará à própria decadência. Falamos aqui em decadência na medida em que reconhecemos que a vontade de verdade a todo custo resultará finalmente na impossibilitação da própria verdade. Por isso, o final da passagem que citamos de Zaratustra diz: “Não o rio é o vosso perigo e o fim do vosso bem e mal, ó os mais sábios dentre os sábios, mas aquela mesma vontade, a vontade de poder – a inesgotável e geradora vontade de viver.”(p. 144). Isto quer dizer que, não é o devir, a passagem de tempo e transformações, expressos pela noção de rio, o perigo do fim da metafísica. Mas, ao contrário, é justamente porque a vontade de verdade é vontade de poder que o mesmo “pensamento que comanda”, enquanto perspectiva principal, será o elemento que a manterá tão forte por tanto tempo e que igualmente à levará ao seu declínio. Ainda na *Genealogia da Moral* encontramos:

O ateísmo incondicional e reto (- e somente seu ar é o que respiramos, nós, os homens mais espirituais dessa época!) não está portanto, em oposição a esse ideal [ideal ascético], como parece à primeira vista; é, isto sim, uma das últimas fases do seu desenvolvimento, uma de suas formas finais e consequências internas – é a apavorante catástrofe de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a mentira de crer em Deus. [...] Todas as grande coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de autossupressão: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* “autossuperação” que há na essência da vida – é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: “*patere legem, quam ipse tulisti*” (sofre a lei que tu mesmo propuseste). Desta maneira pereceu o cristianismo como dogma, por obra de sua própria moral; (*GM, III, § 27, p. 147 e 148*).

Neste sentido, assim como a vontade de verdade é vontade de poder, a morte de Deus é o resultado da autossuperação da ideia de Deus. A morte de Deus é uma consequência interna do próprio cristianismo, da mesma maneira que a impossibilitação da verdade é um resultado da própria vontade de verdade a todo custo¹²⁵.

¹²⁵ Uma formulação muito semelhante já havia aparecido em GC, § 357: “... como vitória obtida afinal e com grande custo pela consciência européia, como o ato mais pródigo em consequências de uma educação para a verdade que dura dois mil anos, que finalmente se proíbe a *mentira* de crer em Deus... Vê-se o *que* triunfou realmente sobre o Deus cristão: a própria

A partir dessas considerações, poderíamos afirmar que a metafísica é uma maneira específica da vontade de poder¹²⁶, uma vez que é também uma configuração de vida e uma estratégia de expansão de poder, que por sua especificidade precisa da segurança da imutabilidade dos princípios metafísicos para se constituir. A estratégia deste tipo de vida, portanto, consiste em obscurecer seu caráter de vontade de poder, negando seu caráter perspectivístico em prol da incodicionalidade, universalidade e validade absoluta que busca se fundamentar em algum princípio que esteja para além dessa dinâmica de autossuperação e transformação perspectivística. A ambição da metafísica e do ideal ascético é encontrar os princípios e valores que lhes possam assegurar irrestritamente por meio de uma conservação definitiva e estática. O que acontece é que, na medida em que a metafísica também é vontade de poder, sua tentativa se frustra como radicalização de sua própria lei. Na empreitada de fundamentar a verdade a todo custo, a própria verdade se mostra infundamentável, assim como revela que seu valor irrestrito é infundado, isto é, expressa apenas uma crença, perdendo finalmente seu valor.

Os valores ascéticos podem ser considerados sintomas de um tipo de vida decadente, na medida em que eles revelam um tipo de vida incapaz de suportar a inconstância e transitoriedade característica da vontade de poder. Decadente, neste sentido, estará ligado à dinâmica de conservação-elevação de poder. O fato de a vontade de verdade significar uma estratégia “às avessas” da dinâmica da vontade de poder, que lhe garantirá domínio irrestrito por tanto tempo, também lhe condenará à sua crise e supressão radical. A tentativa de conservação por meio da estratégia de encontrar um princípio absoluto mantém por muito tempo o processo de superação em vistas a possibilidade de “alcançar tal princípio”. Porém, como essa mesma tentativa precisa de um asseguramento fundamentado para aceitar tal princípio, a fim de resguardar seu caráter verídico e encontrar uma maneira de conservar-se em definitivo, sem elevação, a metafísica entra em um processo de perda de poder na medida em que não logra tal fundamentação. A cada nova tentativa frustrada, a tarefa se mostra cada vez mais irrealizável, com aporias consolidadas e radicais limitações de sua abrangência, até o momento em que a própria crença na verdade é posta em xeque, inviabilizando todo o projeto pelo caráter infundado de seu princípio motor.

moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço.” (p. 256)

¹²⁶ “Os valores supremos até aqui são um caso especial da vontade de poder; a moral mesma é um caso especial da imoralidade” (*FP*, início do ano de 1888, 14(137), p. 321 apud CASANOVA, 2003, p. 142).

Neste sentido, poderíamos afirmar que os valores ascéticos já ‘nascem’ em declínio. Quando são criados, já estão fadados a sucumbir pela tentativa de manter seu caráter imutável. É por isso que Zaratustra afirma que o perigo para estes valores é a própria vontade de poder, pois é a dinâmica da vontade de poder que, ao exigir a autossuperação como condição para conservação, condena tais valores à sua extinção. A morte de Deus nada mais é que a culminação do projeto ‘Deus’; a impossibilitação da verdade é o resultado radical da vontade de verdade a todo custo, um declínio que já estava latente no momento mesmo da instauração dos princípios metafísicos.

Poderíamos, com isso, apenas afirmar que a metafísica também é uma visada em busca de conservação/elevação, ainda que seja um tipo de vida que se mostra decadente historicamente a partir do teor de sua perspectiva dominante e estrutural. E que assim, na filosofia nietzschiana, pela primeira vez, a filosofia se estabeleceria em consonância com a própria dinâmica da vontade de poder, isto é, como perspectivismo e embate de forças. Poderíamos, simplesmente, conceder, em seguida, maior valor (condição de conservação/elevação) para a filosofia nietzschiana, na medida em que a vontade de poder se realiza como vontade de poder. E isto mesmo considerando que, ainda que metafísica também seja vontade de poder, ela é uma forma de configuração de vida que subverte a própria noção de relação intrínseca à vontade de poder, na medida em que se pretende absoluta e imutável. E que, diante dessa incapacidade de suportação do modo de ser da vida, a metafísica apresenta-se como se não fosse uma configuração relativa de vida derivada da vontade de poder, pretendendo absolutizar as relações que lhe deram origem. Da mesma maneira como irá negar o caráter interpretativo, a partir da postura de tomá-los como universais e absolutos, por sua pretensa incondicionalidade derivada dos princípios suprassensíveis.

3.3 Vontade de poder como última configuração da vontade de verdade: o copertencimento histórico da supressão da metafísica e da filosofia nietzschiana

Todas as afirmações anteriores são possíveis e legítimas a partir do panorama da filosofia nietzschiana. Contudo, tais considerações se abstêm de problematizar a própria vontade de poder a partir da vontade de verdade. Falta-nos, portanto, apontar para o fato de não podemos ignorar a relação de dependência interna na qual a vontade de poder apenas pode vir à tona por meio da vontade de verdade. Isto é, queremos problematizar em que

medida a vontade de poder depende da vontade de verdade. E, mais radicalmente, como a própria vida humana considerada como um “tipo” geral recorrente de configurações similares e constituídas historicamente não pode prescindir da crença em algumas verdades metafísicas como valor (condição) para sua conservação/elevação.

Como mostramos no segundo capítulo, vontade de poder é a tentativa nietzschiana de pensar o mundo sem depender de princípios metafísicos, possibilidade que é assumida pela impossibilitação do asseguramento desses princípios devido à morte de Deus. Desta maneira, ressaltamos que a própria vontade de poder surge como um estágio posterior proporcionado pela consumação deste processo histórico¹²⁷. Isto é, a vontade de poder surge como uma espécie de transformação da vontade de verdade, resultante última dessa história de autossuperação¹²⁸. O que queremos ressaltar com isso é que não apenas a morte de Deus é a consumação necessária do princípio da vontade de verdade, mas que também a vontade de poder se encontra em relação direta com essa dinâmica de autossuperação da vontade de verdade, surgindo como uma configuração específica da vontade de verdade: a verdade como ficção.

A vontade de verdade é um tornar-fixo, um tornar-verdadeiro-permanente, um tirar-de-vista aquele caráter falso, uma reinterpretação do mesmo como ente.

A verdade não é, portanto, algo que estaria aí e que se deveria encontrar, que descobrir, - senão algo que *é preciso criar* e nomeia um *processo*, melhor ainda, uma vontade de subjugar que em si não tem fim: introduzir verdade como um *processus in infinitum*, um *determinar* ativo, não um tornar-se consciente de algo [que] seja fixo e determinado. É uma palavra para a “vontade de poder”.

¹²⁷ A filosofia de Nietzsche tem sua origem, justamente, no declínio da metafísica, o que a mantém essencialmente atrelada a esta tradição. “O pensamento de Nietzsche começa onde começa o pensamento do declínio. Quando neste umbral é pronunciada a palavra “Deus está morto”, é dito ao mesmo tempo: assim começa o declínio (de Zarathustra). Este declínio não é o ‘fora’ do círculo platônico (da metafísica), mas radicalmente ‘dentro’ como a retomada (repetição) de sua trajetória no movimento de volta ou no retro-movimento do pensamento do declínio.” (FOGEL. *Nietzsche: da Experiência de declínio*. p. 88).

¹²⁸ É **muito importante** salientar que, todas as vezes nas quais sugerimos que um momento filosófico foi consequência histórica do anterior não estamos insinuando com isso que o desenvolvimento histórico obedece a uma lei de causalidade determinista. Ao contrário, estamos evidenciando as relações internas que tais movimentos possuem uns com os outros à luz da dinâmica relacional da vontade de poder. Muito parecida, neste sentido, com a noção heideggeriana de história, em Nietzsche a história também não é impelida a nada. A história não obedece nenhuma lei pré-determinada em seu desenvolvimento, mas ao contrário, são as configurações de poder que estabelecem relações articuladas entre si. Nessas relações de poder algumas perspectivas dominantes assumem um papel central, estabelecendo uma espécie de princípio a partir do qual aquela configuração relacional se rearticula com os novos elementos que surgem. Desta maneira, essas perspectivas por sua força, estabelecem os limites nos quais se dão as novas configurações relacionais, limitando assim as possibilidades de rearticulação. Essa limitação não é previamente necessária, apenas se mantendo enquanto a perspectiva sintetizadora for capaz de se manter vigente. Nietzsche esclarece como essa dinâmica se dá em relação aos conceitos filosóficos, quando diz: “Os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e em parentesco um com o outro; embora surjam de modo aparentemente repentino e arbitrário na história do pensamento, não deixam de pertencer a um sistema, assim como os membros da fauna de uma região terrestre – tudo isto se confirma também pelo fato de os mais diversos filósofos preencherem repentinamente um certo esquema básico de filosofias possíveis. À mercê de um encanto invisível, tornam a descrever sempre a mesma órbita: embora se sintam independentes uns dos outros com a sua vontade crítica ou sistemática, algo neles os conduz, alguma coisa os impele numa ordem definida, um após o outro – precisamente aquela inata e sistemática afinidade entre os conceitos. [...] Onde há parentesco lingüístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais -, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo...” (ABM, §20, p. 24 e 25).

A vida está fundada sobre o pressuposto da crença no permanente e no que retorna regularmente; quanto mais poderosa é a vida, tanto mais amplo tem que ser o mundo previsível, isto é, *tornado ente*. Logicização, racionalização, sistematização, como meios auxiliares da vida. (FP, Outono de 1887, 9 (91) p. 261).

A partir da verdade como processo criador de ficções que se assumem enquanto valores, na medida em que possibilitam a conservação e a elevação da vida humana, quer no âmbito do pensamento, quer no âmbito da ação, a vontade de verdade se tornará finalmente vontade de poder. É a partir desta tarefa que Nietzsche apresenta os “autênticos” filósofos, quando diz:

[...] Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem “assim deve ser!”, eles determinam o ‘para onde?’ e ‘para quê?’ do ser humano [...] Seu conhecer é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de poder. (ABM, §211, p. 106).

A filosofia, depois da impossibilitação da verdade metafísica, deslocará seu problema da tentativa de fundamentar sistemas capazes de explicar o mundo e a vida entendidos como entes possuidores de quiddidade própria, para o expor-se as relações de poder criadoras de mundos e metas. Criar mundos significa descrever as relações de poder da vontade de poder de maneira que tragam à tona possibilidades explicativas, que nos forneçam valores enquanto condições possibilitadoras para a vida humana. Mas, por sua vez, essas criações se estabelecerão em consonância com a vontade de poder, de maneira tal que excluam qualquer precedência a priori ou formulação de caráter universalista e absolutista, para afirmarem-se enquanto perspectivismo. Assim, Nietzsche pode questionar-se pelo papel que a verdade terá para a filosofia a partir dessas transformações:

Serão novos amigos da “verdade” esses filósofos vindouros? Muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram suas verdades. Mas com certeza não serão dogmáticos. Ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se a sua verdade fosse tida como verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas as aspirações dogmáticas. “Meu juízo é meu juízo: dificilmente um outro tem direito a ele”- poderiam dizer um tal filósofo do futuro. É preciso livrar-se do mau gosto de querer estar de acordo com muitos. “Bem” não é mais bem, quando aparece na boca do vizinho. E como poderia haver um “bem comum”? O termo se contradiz: o que pode ser comum sempre terá pouco valor. Em última instância, será como é e sempre foi: as grandes coisas ficam para os grandes, os abismos para os profundos, as branduras e os temores para os sutis e, em resumo, as coisas raras para os raros. (ABM, § 43, p. 44).

Quando Nietzsche afirma que provavelmente os filósofos vindouros também amarão suas verdades, mas não serão dogmáticos, fala a partir da própria noção de perspectivismo. Considerar que o filósofo é aquele que cria mundos, que cria valores e metas para humanidade não significa afirmar que a filosofia é a criação arbitrária de “mundos imaginários”. Ao contrário, a criação de mundos do filosofar consiste na experiência vital de instaurar interpretações mais abrangentes, mais fortes. A descrição filosófica pode ser considerada uma criação não no sentido subjetivo (a criação subjetiva de um autor: o filósofo), mas, ao contrário, na medida em que o filosofar consiste na experiência do expor-se

às relações da vontade de poder, um imiscuir-se na própria lógica da relação, permite assim, a descrição do modo como se configuram os tipos vitais. Neste sentido, cada perspectiva dominante que vem à tona, aparece como ‘verdade’ para aquele que a forja, enquanto sua condição de conservação-elevação. Contudo, para àqueles que criam a partir da noção de perspectivismo, essa verdade se manterá como expressão da vontade de poder: como resultado de um impulso que quer expandir seu poder, o que significa, elevar-se enquanto configuração vital. O perspectivismo se resguarda da pretensão de universalidade e absolutismo, na medida em que vem à tona como a maneira de filosofar consoante com as lógicas das relações da vontade de poder. Assim, o próprio questionamento acerca da moral não pretenderá mais possuir um caráter fundamentador universalista e absoluto, por, com essa postura, reduzir o problema da moral à afirmação de um modelo restrito de configuração vital, por meio da justificação e fundamentação de valores específicos. O perspectivismo assumirá, ao contrário, a tarefa de mapear e questionar que tipo de vida é resultante dos valores em questão.

O termo dogmatismo aparece no texto nietzschiano sob uma nova significação. Não se refere a adotar uma crença sem justificação, na medida em que a própria justificação já não faz sentido. Mas, ao contrário, dogmatismo significa a tentativa de limitar as possibilidades de expansão e elevação perspectivística da existência, por meio da afirmação da universalidade e valor absoluto de uma única perspectiva. Por isso, a tarefa da filosofia será, ao contrário, plurificar perspectivas, a partir de perspectivas mais fortes e gerais capazes de abarcar as demais. Ao mesmo tempo que lhes dá a possibilidade de funcionarem como autônomas e legisladoras em suas constelações relacionais próprias. Isso significaria dizer, por exemplo, que não faz sentido, a partir do perspectivismo, a afirmação da moral cristã como universal, nem a ciência como conhecimento mais legítimo. Contudo, tampouco faz sentido suprimir a moralidade cristã no âmbito que lhe é próprio, possibilitando-a continuar servindo como condição de vida para determinados tipos de vida, ao mesmo tempo que permitir a ciência criar “verdades” úteis para a expansão da possibilidade de ação humana por meio da estabilidade e controle oriundos de “descobertas ou inventos” científicos¹²⁹.

Neste sentido, o valor da tarefa metafísica de instaurar a verdade não é ignorado, na medida em que a necessidade de crenças para a conservação (expansão) da vida humana se

¹²⁹ “Entre as representações e percepções não se luta pela existência, senão pelo domínio: a representação superada não é aniquilada, mas reprimida ou subordinada. No espiritual não existe aniquilação.” (*FP*, Final de 1886 – Primavera de 1887, 7(53) p. 221). A questão da filosofia a partir do perspectivismo não seria, portanto, aniquilar outras perspectivas, nem mesmo reprimi-las, mas, ao contrário, subordiná-las, e isto de maneira tal que seguissem “vigentes”, enquanto condições/ valores para outros tipos de vida.

mostrou incontornável. Mas essa tarefa precisará se reinterpretar a partir da noção de verdade como ficção:

Cunhar no devir o caráter de ser – esta é a suprema *vontade de poder*. [...]

O conhecimento no devir é impossível; como é, então, possível o conhecimento? Como erro sobre si mesmo, como vontade de poder, como vontade de engano.

O devir como inventar, querer, negar-se a si mesmo, superar-se a si mesmo: não um sujeito, senão um fazer, um pôr, criação, nada de “causas e efeitos”.

A arte como vontade de superar o devir, como “eternizar”, mas com pequeno alcance de vista, em cada caso segundo à perspectiva: de certo modo repetindo no pequeno a tendência do todo. Considerar o que mostra toda vida como fórmula da tendência global: por isso, nova fixação do conceito de “vida”, como vontade de poder.

Em lugar de “causa e efeito”, a luta entre si dos que devêm, geralmente com a absorção do adversário; não existe um número constante dos que devêm. (*FP*, Final de 1886 – Primavera de 1887, 7 (54), p. 221).

Nietzsche assume claramente nesse aforismo que “o conhecimento no devir é impossível”. Daí não se segue, porém, que seria necessária a existência de um âmbito ‘em si’ que garantisse o conhecimento metafísico do mundo. Ao contrário, tal afirmação permite o conhecimento como vontade de poder, como criação, autoengano, ao postular verdades “não verdadeiras absolutamente”. A tarefa continua sendo “cunhar no devir o caráter de ser”, mas agora não mais desejando fundamentá-lo universal e eternamente. Senão legando a cada verdade uma eternidade de curta visão, uma duração relativa, em uma validação perspectivística. Garantindo, desta maneira, a possibilidade de autossuperação, caráter essencial da vida. Pelo menos, enquanto a verdade se mostrar como vontade de poder. Até o momento em que o perspectivismo for a perspectiva mais forte.

3.4 Esclarecimentos acerca da noção de crítica da história do ocidente em Nietzsche

Desde que iniciamos nosso texto, usamos indiscriminadamente termos e expressões como “história da metafísica”, “história do Ocidente”, “consequências históricas” etc. Além disso, durante todo o nosso percurso, esforçamo-nos em mostrar como a filosofia nietzschiana, de certa maneira, teria como tarefa ‘desmascarar’, ‘revelar’ uma essência oculta que supostamente transpassaria toda a “história do Ocidente”, um princípio único que garantiria uma unidade entre todas as manifestações históricas da metafísica. Ao denominar ‘vontade de verdade’ o princípio que perpassa toda a metafísica, ou ao sugerir que a origem da nossa moral é imoral, ou mesmo ao descrever como “o mundo verdadeiro por fim transformou-se em fábula”, Nietzsche realizaria não apenas uma crítica dos valores do

Ocidente, como também, a partir dessa crítica, revelaria um caráter mais próprio dessa história, relegando ao pensamento uma tarefa desmistificadora.

Desta maneira, é importante se questionar sobre o estatuto dessa desmistificação. Se considerarmos que Nietzsche assumiria uma noção de crítica histórica, entendendo história como a descrição factual do que efetivamente ocorreu, e crítica como o exercício que tem como objetivo descobrir como as coisas “realmente se deram” para além de uma interpretação errônea ou superficial a qual se quer desmistificar, assumiríamos com isso que Nietzsche reinscreveria completamente a noção de verdade a partir de uma dicotomia (história efetiva – história mistificada). Noção essa que nos parece ter sido, justamente, alvo de sua crítica, aquilo que sua desmistificação tenta derrubar. Neste sentido, Foucault sugere que Nietzsche inauguraria juntamente com Freud e Marx ¹³⁰ uma outra noção de interpretação, que prescindiria da ideia de verdade. Para Foucault, esses três pensadores instaurariam, a partir do século XIX, novas técnicas de interpretação por meio da modificação radical da noção de símbolos. Com esses pensadores seria inaugurada uma espécie de interpretação da profundidade, sem que profundidade aqui seja entendida como princípio interno último, senão exatamente o contrário disso. Foucault defende:

A partir do século XIX, com Freud, Marx e Nietzsche, os símbolos escalonaram-se num espaço mais diferenciado, partindo de uma dimensão do que poderíamos qualificar de profundidade, sempre que não a considerássemos como interioridade, antes pelo contrário, exterioridade. (FOUCAULT, 1997, p. 18).

O que está em jogo para Foucault é sugerir que, com esses três pensadores, se inaugura uma outra relação interpretativa com o símbolo (aquilo que deve ser interpretado), relação essa que terá que assumir o caráter interminável, aberto, inacabado de toda interpretação. Para Foucault, esse gesto é análogo nos três pensadores “sob a forma de negação do começo” (p.20). A impossibilidade de determinar um começo original inviabilizaria a noção de profundidade ideal, ultrapassando essa noção tradicional de profundidade e revelando a si mesma como ainda superficial. Ao lançarmo-nos nessa empreitada da atividade de aprofundamento interpretativo nos depararíamos com o caráter interminável da interpretação, na medida em que cada âmbito conquistado por uma interpretação, cada instância interpretativa que aparece como resultado de uma interpretação, pode ser novamente inserida no processo de aprofundamento interpretativo, revelando seu caráter, sempre e mais uma vez, derivado de uma interpretação. Mesmo o próprio intérprete

¹³⁰ Foucault participa de uma “mesa redonda”, que é posteriormente publicada sob o título: *Nietzsche, Freud e Marx*, na qual defende que a partir desses três pensadores, se instauram novas técnicas de interpretação por meio da modificação radical da noção de símbolos. Comentaremos tal posição a fim de tentar delimitar o caráter crítico da obra nietzschiana.

nesse processo interpretativo aparece como interpretação. Neste sentido, Foucault pode afirmar que:

Se não se pode nunca acabar a interpretação, isto simplesmente significa que não há nada a interpretar. Não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo tudo já é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos. Se se prefere, não houve nunca um *interpretandum* que não tivesse sido *interpretans*, e é uma relação mais de violência que de elucidação, a que se estabelece na interpretação. De fato, a interpretação não aclara uma matéria que, com o fim de ser interpretada, se oferece passivamente; ela necessita apoderar-se violentamente de uma interpretação que já está ali, que deve trucidar, revolver e romper a golpes de martelo. (p. 23).

A modificação, portanto, que ocorreria na noção de símbolo a partir desses autores é que todo material a ser interpretado já possui um caráter derivado, relacional, e, portanto, já consiste numa interpretação, não podendo ser considerado primário ou fundamental. Desta maneira, toda desmistificação de interpretações desses símbolos ainda resguarda o caráter interpretativo, pois mesmo a desmistificação consiste em um embate interpretativo de interpretações contra (sobre, sob) interpretações. O signo não existe em si, senão é já resultado de relações interpretativas. O processo de desmistificação é, desta maneira, visto como um apoderar-se essencialmente interpretativo de outras interpretações. Daí o caráter violento que aponta Foucault, na medida em que cada nova interpretação precisa se impor sobre a anterior, de forma que possa legitimamente abarcá-la e integrá-la, revelando os pressupostos anteriormente pretensamente absolutos em sua essência interpretativa.

Vattimo, que confessa ter dificuldade em aceitar essa argumentação foucaultiana em relação a Marx¹³¹, assume que, em Nietzsche, tal posição aparece de maneira radical. Ele comenta em relação à tarefa desmistificadora, o seguinte:

A ação desmascaradora do pensamento não nos pode conduzir a nenhum fundamento estável, a nenhuma verdade que se situe para além de ideologias e sublimações psicológicas, porque a mesma ideia de verdade está entre os valores que desmascaramos como “humanos, demasiado humanos”. Inclusive a ideia de que ao final do processo de desmascaramento possamos encontrar a “vida” ou o impulso de autoconservação, ou algo similar, deve ser abandonada: não há um “sujeito” que possa ter uma vontade de autoconservação; nem há algo como a “vida”, senão que apenas existem formas de vida historicamente determinadas, elas mesmas “produzidas”, não “originárias”. [...] Nietzsche sustentou até o final que não há uma verdade fundamental e, ao mesmo tempo, que a tarefa do pensamento é desmascaradora e desmistificadora.” (VATTIMO, 2002, p. 137).

Entender a ação desmascaradora, presente no pensamento nietzschiano, como um processo rumo à “revelação” da verdade não faz muito sentido, na medida em que esse projeto desmascarador tem como intuito principal justamente questionar o valor supremo da

¹³¹ Vattimo estava presente no debate que sucede tal apresentação de Foucault, revelando sua dificuldade em ampliar a posição nietzschiana sobre o caráter infinito da interpretação a outros autores, em especial, Marx, na seguinte pergunta: “Se compreendi bem, Marx deveria ser classificado entre os pensadores que, como Nietzsche, descobrem a infinitude da interpretação. Estou perfeitamente de acordo com você quanto a Nietzsche. Porém, não haveria em Marx, necessariamente uma meta final? Que quererá dizer infraestrutura senão algo que deverá considerar-se como base?” (Idem, *Debate*, p. 34). A partir dessa pergunta podemos considerar a próxima citação, na qual Vattimo se esforçará para demonstrar a radicalidade da posição de Nietzsche em relação a outros pensadores, na medida em que muitas vezes, em outros pensadores parece que, de alguma forma, se manteria um âmbito mais fundamental entendido como a base que permite as interpretações.

verdade assumido pela tradição, que supõem que exista algo que o mundo efetivamente seja, a verdade absoluta e universal do mundo e, com isso, a existência de “substâncias em si”. Neste sentido, o processo de desmistificação nietzschiana não poderá alcançar nenhum fundamento estável último. A partir dessa argumentação de Vattimo, atentamos para a importância de não entender o pensamento da vontade de poder em Nietzsche como uma espécie de definição, aos moldes metafísicos, do que seja a vida. Como tentamos mostrar no segundo capítulo, a vontade de poder, a fim de manter sua consistência precisa ser entendida como perspectivismo, assumindo, com isso, a circularidade que o perspectivismo instaura. Desta maneira, nos protegemos de uma possível recaída metafísica aos intérpretes nietzschianos em considerar o devir como caráter originário da vida, por exemplo. Não se pode considerar o devir ou o caos, ou qualquer outra definição originária para o ser do ente, mesmo entendida a partir de seu caráter deveniente. Não existe algo assim como “a vida” originariamente, porque qualquer definição do que seja a vida já resguarda seu caráter interpretativo. Quando Nietzsche afirma, por exemplo, que vida é vontade de poder, o que está dizendo é sim que a vida se dá de maneira interpretativa. Contudo, qualquer formulação, ou descrição dessa dinâmica já se dá no âmbito da interpretação, na medida em que não existe um fundo primário a interpretar. Descrever como se dão as relações entre interpretações já é um exercício interpretativo. A vida não pode ser encontrada senão de maneira relacional, cada mostraçãõ de vida já se dá de maneira perspectivística, desta maneira, a própria vontade de poder¹³² é uma perspectiva que precisa se impor sobre as demais relações interpretativas, uma interpretação que se impõe sobre outras. E se impõe na medida em que descreve a dinâmica da vida como embates de relações. Por isso, Vattimo defende que em Nietzsche não há uma verdade fundamental a que se chega.

Contudo, como seria possível conciliar, no pensamento nietzschiano, a noção de filosofia crítica (que desmascara a história do Ocidente, trazendo à tona sua essência enquanto “vontade de verdade”) com a supressão radical da ideia de verdade? Isto é, que sentido faz se falar na necessidade de aprofundar o questionamento moral, se não existe um fundo ao qual

¹³² Para isso, destacamos uma vez mais um aforismo que já havíamos comentado, no qual Nietzsche diz:

“Considerar o que mostra toda vida como fórmula da tendência global: por isso, nova fixação do conceito de ‘vida’, como vontade de poder.

Em lugar de ‘causa e efeito’, a luta entre si dos que devêm, geralmente com a absorção do adversário; não existe um número constante dos que devêm.” (*FP*, Final de 1886 – Primavera de 1887, 7 (54), p. 221). O conceito de vida como vontade de poder é uma perspectiva que vem à tona pela maneira como vida se revela no interior da história do Ocidente, a partir da morte de Deus. Esse conceito não é um efeito causado pela morte de Deus, mas, ao contrário, é a expressão de uma conquista por meio do embate entre essas perspectivas, na medida em que a vontade de poder se mostra forte o suficiente para englobar toda a história do Ocidente a partir de seus princípios interpretativos.

poderíamos chegar. Ao considerar que todo aprofundamento a que se chega é ainda superficial, no sentido em que debaixo de cada máscara, o que encontramos é ainda outra máscara, ou que os signos são ainda interpretação, assim como o interpretante também, aludimos mais uma vez à infinitude como traço essencial da noção de interpretação em Nietzsche. Porém, desta maneira, que significaria uma crítica ou um desmascaramento? Vattimo nos ajuda a entender isso, quando diz:

A explicitação é sempre já um momento interno a um determinado mundo: [...] na forma de desmistificação, no filósofo que, em nome de uma nova tábua de valores (e, desta maneira, já dentro de novos critérios) põe em discussão os velhos valores e desvela que são insustentáveis. (VATTIMO, p. 123).

Aqui vem à tona novamente a fala de Foucault que ressalta o caráter violento de toda interpretação. O ato de explicitação, por meio de uma desmistificação ou desmascaramento, consiste num movimento interpretativo que se impõe sobre uma outra interpretação. É a partir das bases interpretativas, que uma interpretação instaura ao se confrontar com outra, que se estabelecem os limites da desmistificação. Isso alude mais uma vez ao que tratamos no segundo capítulo, quando ressaltamos a importância de se pensar o perspectivismo ainda como uma perspectiva. Tal circularidade do perspectivismo não pode ser confundida com um relativismo, na medida em que o perspectivismo possui um critério para a determinação da validade das interpretações. *Mas esse critério é sempre decidido na relação mesma.* Isto é, é nessa instância de confrontação perspectivística que se decidem os limites e as possibilidades, assim como o alcance e profundidade de cada interpretação. É somente na relação impositiva sobre outra interpretação, que uma interpretação ganha legitimidade para explicitar e descrever as limitações da anterior. Toda desmistificação só pode acontecer sobre os domínios de novos critérios instaurados pela interpretação que se impõe predominantemente sobre outra. É a dominação, que apenas se instaura no momento de confrontação entre interpretações, que dá o critério para a legitimidade e vigência de uma interpretação. Neste sentido não existem interpretações corretas, mas existem, entre as interpretações possíveis, as interpretações mais fortes, mais plurais, capazes de manter sua unidade abarcando a maior quantidade de elementos múltiplos sob seu domínio. E, por outro lado, interpretações arbitrárias ou fracas, na medida em que precisam ignorar, alijar ou tyrannizar uma série de perspectivas constituintes dessa relação. Resguardar o caráter infinito das interpretações não significa afirmar que qualquer interpretação seja possível. As relações possuem limitações próprias, que se estabelecem na própria relação. Toda interpretação é resultante de um embate de perspectivas. Desta maneira, uma interpretação depende exclusivamente de como os relatos se constituem, não podendo ignorar suas estruturações próprias de força. Isso significa dizer que existem

interpretações que não são possíveis, por ignorar completamente o que está em jogo na relação.

Toda crítica ou descrição nietzschiana da história do Ocidente precisa ser entendida já a partir do perspectivismo e da vontade de poder. É apenas por meio do pensamento da vontade de poder nietzschiana que a metafísica pode aparecer como uma história una, determinada a partir da vontade de verdade, que é também um tipo específico de vontade de poder. Desta maneira, a história do Ocidente não é algo em si, não é um signo primário, para usar a expressão de Foucault, do qual Nietzsche possa definir a sua essência a priori definitivamente, senão que essa história apenas aparece como tal por meio da subordinação das relações que a compõe a uma capacidade interpretativa mais abrangente, capaz de manter uma pluralidade maior de elementos sem perder sua unidade.

A essência, nesse sentido, só aparece como essência no final do processo de consumação dessa configuração. Quer dizer, a essência consiste naquela perspectiva dominante, que sintetiza uma configuração vital, precisando reconquistar incessantemente sua centralidade na pluralidade de perspectivas. Frente às novas perspectivas que ameaçam a unidade anteriormente conquistada, a perspectiva estruturadora precisa novamente, a cada vez, mostrar-se forte o suficiente para manter-se no domínio dessa síntese. Poderíamos dizer que a essência de uma configuração vital é o pensamento que comanda tal configuração, é a perspectiva dominante que permite que algo apareça como uno, como algo, organizando a multiplicidade que o compõe. Mas tal pensamento dominante só pode vir à tona no momento mesmo em que se consuma uma configuração vital, isto é, quando ela chega ao seu final, porque apenas em seu declínio podemos acompanhar a centralidade que uma perspectiva teve durante toda a duração relativa desta unidade vital. Por isso, essência não pode ser algo que pudesse ser identificado anteriormente, porque a centralidade de uma perspectiva não pode ser previamente assegurada. Apenas se pode saber o que uma perspectiva pode no interior da relação que ela trava com as demais. Desta maneira, o pensamento que comanda apenas se mostra como dominante dominando, isto é, só podemos saber qual é a essência de uma configuração vital a posteriori, no momento em que podemos acompanhar como a cada momento a mesma perspectiva assumiu, se impondo incessantemente frente às diversas relações que uma unidade se expõe, conseguindo manter-se ainda assim em seu papel de comando, seguindo como a sintetizadora dessa unidade. Nisto consiste a ideia de morfologia nietzschiana das configurações da vontade de poder. A fisiologia nietzschiana consiste em descrever como se desenvolve uma configuração vital, identificando as principais

perspectivas que formaram e mantiveram-se dominantes em um determinado tempo, dando unidade a um complexo de forças.

Da mesma maneira, a partir do perspectivismo, a própria noção de temporalidade, e, com isso, de passado, precisa ser ressignificada e, com ela, as possibilidades do conceito de história. O passado não é algo definitivamente determinado, um dado histórico que possa ser acessado e, por isso, desmistificado a partir da revelação de seu fundo verdadeiro. Ao contrário, a sua incontornabilidade apenas aparece quando o passado está limitado pela perspectiva que rege sua integração a partir do presente, isto é, a partir dos embates perspectivísticos atuais. O passado apenas aparece como algo a partir das relações específicas com o presente, e, destarte, não faz sentido considerá-lo em si mesmo. Neste sentido, desmistificar é criar novos parâmetros (valores/ condições) de interpretação, a partir dos quais os antigos se mostram como insuficientes.

Essa criação, no entanto, não é uma criação arbitrária de um autor. Como vimos, a noção de corpo em Nietzsche relega à criação um outro estatuto. Corporificação enquanto atividade de autocriação complexa resultante do embate entre forças traz à tona a necessidade de toda criação. Necessidade essa que não pode ser entendida nos moldes metafísicos, isto é, com anterioridade ontológica em relação ao embate entre forças. Mas, ao contrário, precisa ser entendida como a necessidade que nasce justamente nesse embate. Tal necessidade expressa a importância de lembrar que cada força se determina no embate com outras forças. Ou, dito de outra maneira, a força é o que ela pode e o que ela pode nasce na confrontação complexa com outras forças. Uma interpretação legítima, portanto, expressa uma criação necessária. Uma interpretação, nesse sentido, é sempre uma relação de confronto que se conquista a si mesma nesse embate com as demais interpretações. Os novos valores a partir dos quais se julga a interpretação anterior e por meio dos quais podemos pensar num aprofundamento ou crítica são, portanto, instaurados na própria dinâmica relacional interpretativa. O desenvolvimento da metafísica, a morte de Deus e a filosofia nietzschiana apenas podem ser tomados a partir da sua necessidade histórica radical, a partir desse esclarecimento, de que a necessidade nasce a cada vez no embate, no qual cada perspectiva apenas aparece como algo se confrontando com as demais, ao revelar sua capacidade de dominar.

4 CONCLUSÃO

Chegar ao final de uma pesquisa sobre Nietzsche traz à tona uma série de impressões contraditórias. Se, por um lado sentimos que alcançamos nossas pretensões iniciais e sentimo-nos satisfeitos pelo trabalho realizado, por outro lado duvidamos profundamente da possibilidade de escrevermos algo assim como uma conclusão para este texto. Não apenas pelo fato, recorrente em nossa atividade, de que toda reflexão filosófica guarda em si o cuidado de não tomar por totalmente resolvidos e finalizados os questionamentos e problemas filosóficos, mantendo sempre vivo o pensamento em seu exercício. Mas, em Nietzsche, essa sensação parece radicalizar-se, uma vez que sua filosofia sempre nos dá a impressão de resguardar uma multiplicidade fundamental, a qual perdemos, reduzimos e simplificamos no momento em que tentamos reduzi-la a um trabalho de cunho interpretativo como o nosso.

Sabemos bem que as induções argumentativas são nossas. São caminhos específicos que percorremos ao eleger determinadas perspectivas para a abordagem dos textos, ao invés de outras. E, por mais que nos esforcemos por encontrar perspectivas fortes capazes de abarcar os mais diversos elementos da filosofia nietzschiana, sentimo-nos sempre provocados por outras perspectivas que não se deixam governar ou submeter-se tão facilmente. Com isso, não queremos dar a entender que exista algo assim como ‘a filosofia nietzschiana verdadeira’ e um caminho interpretativo correto a recorrer. Não seríamos tão ingênuos, após dedicarmos esse tempo à sua filosofia, na medida em que Nietzsche mesmo assume: “O mesmo texto permite inúmeras interpretações, não há uma interpretação certa.” (*FP*, Outono de 1885 – Primavera de 1886, 1 (120), p. 61). Ao contrário, o que queremos ressaltar está em plena consonância com o perspectivismo. Nietzsche descreve a linguagem como metáfora e os conceitos filosóficos como ficções simplificadoras que transformam o múltiplo em simples, incluindo a própria vontade de poder, que não passa de uma interpretação e apenas pode ser entendida como unidade em um sentido de ‘organização’ da multiplicidade que chamamos mundo e da qual precisamos dar conta. Tanto mais simplificador se torna um trabalho interpretativo acadêmico que precisa seguir a estrutura acadêmica e formal de uma dissertação.

Neste contexto, ressaltamos o fato de que a filosofia nietzschiana não encontra em nenhum lugar uma formulação sistematizada, apresentada a partir uma introdução, desenvolvimento e conclusão, em moldes formais de um texto dissertativo. Estamos convencidos de que tal característica não seja apenas uma eleição arbitrária de estilo, mas, ao

contrário, entendemos que seja a maneira estilista mais própria para expressar a filosofia nietzschiana. A multiplicidade de formulações aforismáticas permite resguardar a pluralidade de perspectivas latentes em cada pequeno todo completo. Por outro lado, tampouco queremos com isso sugerir que a filosofia nietzschiana não tenha conceitos fundamentais que perpassem, com consistência, diversos textos. Ao contrário, noções como vontade de poder e eterno retorno não apenas são recorrentes, como são o que permitem a maior parte das afirmações e formulações nietzschianas. Contudo, a escrita aforismática ou literária (como é o caso de *Zarathustra*) permite uma força plástica maior, na medida em que apenas tem que obedecer seus próprios limites internos, podendo a cada vez dar voz a uma perspectiva privilegiada. Isto é, cada aforismo traz à tona um todo relacional comandado por uma perspectiva específica que pode ser diversa da de um outro aforismo, ainda que mantenha relações temáticas com este. O aforismo permite uma pluralidade maior de visadas e de relações que um texto dissertativo. A impressão de contradição, que surge ao comparar aforismos, cai por terra ao considerá-los como constelações relacionais, frutos da exposição às lógicas das relações, como experimentos perspectivísticos:

[...] objetividade – a qual não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra sob controle e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas. [...] Existe apenas a visão perspectivística, apenas um “conhecer” perspectivístico; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito dela”, nossa objetividade. (*GM*, III, § 12, p. 109).

Conhecer é, neste sentido, plurificar perspectivas. Inserir-se na lógica da relação entre forças, de maneira a confrontar-se com as mais diversas perspectivas no embate em que dão origem a uma unidade, para poder, a partir dessa confrontação, descrever como cada configuração aparece. Cada aspecto se manifestará com primazia a partir do “olho” utilizado para ver, a partir do pensamento dominante em determinada configuração.

Entender a filosofia como experimento para nós, também não é entendê-la como uma substituição progressiva de perspectivas evolutivas. A filosofia como experimento não consiste numa noção de desenvolvimento de pensamento, na qual as formulações mais recentes poderiam entrar em contradição com as ideias anteriores, as substituindo em seguida, por serem mais corretas ou melhores. Plurificar visadas não consiste na substituição das antigas perspectivas por novas, corrigindo as contradições entre elas ao assumir as novas posições como as válidas. Senão que aponta para o exercício de abrir mão da busca pelas formulações únicas, irrepreensíveis, a fim de cultivar diversos caminhos de pensamento, seguir diferentes fios perspectivísticos, que compõe a tentativa de manter originariamente o pensamento como rede de constelações relacionais.

Contudo, para aqueles que como nós, se lançam na tarefa de compor um texto dissertativo sobre uma filosofia escrita em aforismo, por um lado, surgem algumas dificuldades, por outro, por vezes a sensação de desafio ou ainda de frustração por necessitarmos apreender e calcar uma unidade simplificadora a uma filosofia que não se deixa reter tão unissonamente. Daí, por exemplo, o paradoxo de sentir que nosso texto é de alguma forma circular. Isto é, que depois de terminar de ler o terceiro capítulo se deveria novamente começar a ler o primeiro e, assim, se teriam elementos importantes para compor seu todo mais propriamente. Nos aforismo não existem pressupostos ou, melhor, os pressupostos se instauram autonomamente a cada relação cunhada. Mas ao redigir uma dissertação que precisa estar dividida em capítulos e guardar um desenvolvimento progressivo entre eles é preciso apresentar as ideias encadeadas. Daí surge a dificuldade de conjugar os aforismos e eleger pressupostos comuns, se precavendo para que eles não assumam formas de fundamentos. Isto é, como iniciar uma dissertação que trata da vontade de poder, sem mostrar de onde surge esse pensamento, a fim de que ele não apareça como uma ideia arbitrária nietzschiana? Mas ao mesmo tempo, como mostrar de onde ele surge, se esse caminho já é trilhado a partir da noção da vontade de poder? Quer dizer, se por um lado o conceito de vontade de poder nasce da ideia de morte de Deus como enfraquecimento da perspectiva metafísica de crença na verdade, por outro lado, só faz sentido falar em enfraquecimento de perspectivas a partir da própria noção de vontade de poder. E nos aforismos isso aparece, sempre e a cada vez já de maneira completa e suficiente internamente. Isto é, não existe a necessidade de lançar para fora do aforismo, seus pressupostos e fundamentos. Como dissemos, essa maneira de escrever guarda uma consonância originária com o próprio pensamento nietzschiano, na medida em que, como vimos, no segundo capítulo, não faz sentido a tentativa de fundamentar a vontade de poder, já que a vontade de poder é a tentativa de pensar sem depender de fundamentos.

Ao mesmo tempo, nos parece, que a tentativa de pensar uma unidade para o pensamento nietzschiano seja um caminho legítimo para aqueles que se lançam nessa tarefa interpretativa. E desta maneira, temos que confrontar-nos com Jaspers, quando ele diz:

Ocupar-se de Nietzsche é como um exercício para adquirir flexibilidade: surgem novas possibilidades, porém nada mais.

Não nos mostra o caminho, não nos ensina crenças, não nos implanta em solo algum. Não nos deixa nenhum repouso, nos atormenta sem cessar, nos lança longe de todo refúgio, nos proíbe toda dissimulação. (JASPERS, 1990, p. 95).

Pois, ainda que nos identifiquemos com a descrição de que Nietzsche não nos deixa o caminho de sua filosofia marcado para o refazermos, não nos dá nenhum solo a partir do qual possamos remontar a totalidade de seu pensamento, por outro lado, nos parece válida a

tentativa de lançar-nos sobre essa “nova infinitude”¹³³. Não apenas como um exercício para adquirir flexibilidade e força, mas também querendo algo a mais. Querendo ainda ver os resultados deste exercício de flexibilidade e força; querendo nos confrontar com nossas próprias habilidades interpretativas, testando a abrangência e forças dos “nossos pensamentos que comandam” o forjar unidade na multiplicidade do pensamento nietzschiano. Desta maneira, o próprio exercício de interpretar a filosofia nietzschiana se transforma num paradigmático exercício da nossa vontade de poder. Uma confrontação íntima das nossas possibilidades interpretativas que enfrentamos ao travar relação com esse pensamento.

A partir dessas reflexões, desejamos emitir algumas palavras em relação aos resultados mais específicos das perspectivas interpretativas que seguimos neste texto. Quando decidimos pesquisar acerca da vontade de poder estávamos impressionados pela radicalidade de afirmações nietzschianas como “vida é vontade de poder”, sem estar muito claro, ao mesmo tempo, como essa abrangência não se comprometeria como uma forte tese metafísica. Isto é, queríamos compreender como a filosofia nietzschiana poderia se propor como um pensamento não metafísico, sem se resguardar de uma proposição que, de imediato, nos dá uma forte impressão de cunho ontológico. Nosso caminho, portanto, precisava primeiramente passar pelo questionamento do que significava propriamente, na filosofia nietzschiana, o termo metafísica. E, em seguida, como poderíamos compreender a descrição totalizante de que vida é vontade de poder.

Neste sentido, encontramos uma definição geral para a metafísica, a partir do termo cunhado por Nietzsche “vontade de verdade”, que foi uma das principais perspectivas condutoras de nossa pesquisa. Por esse termo, como vimos amplamente, Nietzsche tem em vista um tipo de configuração vital da vontade de poder que se estabelece a partir da necessidade de encontrar uma estabilidade, uma fixidez no mundo que expresse o que o mundo verdadeiramente é. Desta maneira, mostramos como a crença metafísica na necessidade de encontrar a verdade que defina o mundo, pressupõe a noção de substancialidade e quididade. Isto é, de que os entes intramundados resguardam algo assim como uma substância previamente constituída, possuidora de uma quididade própria, que expressam o que realmente são, a qual podemos buscar por meio do conhecimento. Inclusive, tal noção de conhecimento consiste na tentativa de alcançar a medida que possa ser capaz de defini-los em sua quididade (verdade como adequação). Mostramos ainda que, a partir desta crença, se instaura uma dicotomia entre o aparente e o verdadeiro; entre a multiplicidade de

¹³³ “[...] O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações.” (GC, § 374, p. 278).

facetadas com que algo possa se apresentar e a identidade originária que o define propriamente (sua essência). Na medida em que o mundo se apresenta por meio de fenômenos sensíveis transpassados pela mutabilidade e efemeridade, busca-se outro âmbito, de natureza distinta a essa cambiável para alcançar a quiddidade dos entes. Quer dizer, faz-se necessário encontrar algo que esteja para além do sensível, um âmbito no qual a quiddidade dos entes possa estar expressa irrepreensivelmente. A dicotomia entre verdadeiro e aparente se expressará, portanto, pela dicotomia entre suprassensível e sensível, na qual o mundo suprassensível será o lugar identificado com a verdade, por ser o âmbito capaz de expressar a essência dos entes.

Como vimos, essa identificação é uma identificação valorativa. A verdade é tomada como valor supremo, isto é, o valor inquestionável da verdade é pressuposto para a própria busca da verdade a todo custo, busca essa que terá como consequência a instauração da dicotomia entre suprassensível e sensível. E desta maneira, como o suprassensível estará identificado com a verdade, será o âmbito de onde emana o valor. Quer dizer, a cisão metafísica não apenas estabelece uma oposição entre os âmbitos suprassensível e sensível, como elege o primeiro como parâmetro para o outro, julgando-o moralmente a partir desse parâmetro. Desta maneira, o sensível se identifica com o aparente e a aparência será valorada negativamente, como erro, como engano, como mal, na medida em que está em oposição ao suprassensível que é a verdade e, enquanto verdade, é o valor supremo, e, portanto, o bem, o certo, o belo, etc. Daí derivamos os argumentos para defender a essência moral de metafísica.

A partir daí, percebemos como toda instauração ontológica estabelece, consequente e conjuntamente, valores morais. A essência moral da metafísica aparece justamente nesse copertencimento indissociável entre ontologia e verdade e, logo, entre valor e moral. Quer dizer, à medida que se determina o que é a verdade (tendo a verdade como valor supremo), também determina-se o que tem valor, derivando daí a valoração para todos os entes de acordo com a sua proximidade à verdade. Da mesma maneira, também se deriva um sentido para a existência humana, isto é, um lugar específico em relação a essa verdade, que aparece a partir da definição da essência do ser humano em sua quiddidade própria. Em seguida, por fim, de acordo com essa essência e com a noção de verdade vigente, derivam-se os valores morais como imperativos a todo comportamento humano. A partir da crença na existência de uma essência determinada a priori, esses valores funcionam como *correção*. Isto é, eles orientam como o homem *deve ser*, tendo como parâmetro aproximar-se dessa essência a priori, que expressa o que ele verdadeiramente é¹³⁴. O imperativo surge como correção para o homem,

¹³⁴ “E supondo que o seu imperativo ‘viver conforme a natureza’ signifique no fundo ‘viver conforme a vida’ – como poderiam não fazê-lo? Para que fazer um princípio do que vocês próprios são e têm de ser? – Na verdade, a questão é bem

que por estar submetido às transformações corruptíveis do mundo fenomênico, pode se afastar dessa essência. Tais imperativos, portanto, dependem da verdade como parâmetro para cunhar uma moralidade absoluta e universalista. Tal verdade necessita ter a mesma abrangência a fim de fundamentar o alcance destes valores (daí a necessidade kantiana, por exemplo, de recorrer a conceitos metafísicos, impossibilitados pela crítica, para fundamentar a moralidade, como mostramos no segundo capítulo).

Vimos, no primeiro capítulo, como historicamente a cisão metafísica se concretiza. Iniciada por meio da filosofia platônica e da figura de Sócrates, a dicotomia metafísica se manifesta a partir do conceito de Ideia e da oposição entre mundo visível e mundo inteligível. Acompanhamos superficialmente como ela se desenvolve na história da filosofia, por meio da exemplificação do pensamento leibniziano, que sustenta a cisão entre mundo e unidade dominante extra-mundana (expressa pelo conceito de Deus). Em seguida, mostramos como o cristianismo, enquanto religião, apropria-se dos elementos fundamentais do platonismo, transformando-o em dogmas e radicalizando sua moral da veracidade, na medida em que radicaliza a necessidade de universalização da verdade proposta pelo mandamento de levar o evangelho à todas as nações. Finalmente, vimos como a radicalização cristã da veracidade na busca pela verdade se volta contra o próprio cristianismo, dando origem a ciência moderna. Comentamos como a ciência nasce a partir da tarefa de assegurar-se por completo da produção do conhecimento. Esse asseguramento evidencia-se, primeiramente, pelo questionamento das possibilidades e limites cognitivos humanos e, em seguida, pela elaboração de um método rigoroso para certificar-se da produção do conhecimento. Ainda mostramos como a ciência, tendo o positivismo como exemplo, leva à cabo uma inversão da dicotomia original, na medida em que as categorias suprassensíveis se mostraram historicamente inacessíveis. Nessa inversão, o âmbito do sensível assume a supremacia sobre o suprassensível tendo como parâmetro o mesmo princípio que sustentava a valoração da cisão anterior, isto é, a adequação à verdade. Mantendo o pressuposto da verdade como valor supremo, o objetivo científico ainda consiste em determinar “o invariável” do ente, manifestando-se, neste momento, na busca das leis naturais que regem os fenômenos. O sensível passa a ser o âmbito capaz de revelar a verdade do ente, a partir, sobretudo, do método experimental.

outra: enquanto pretendem ler embevecidos o cânon de sua lei na natureza, vocês querem o oposto, estranhos comediantes e enganadores de si mesmos! Seu orgulho quer prescrever e incorporar à natureza, até à natureza sua moral, o seu ideal...” (ABM, §9, p. 14)

No segundo capítulo, por sua vez, mostramos como essa veracidade na busca pela verdade é radicalizada a tal ponto, que por fim, questiona a própria noção de verdade, impossibilitando-a. Acompanhamos a descrição nietzschiana desse momento de total desvalorização não só de todas as categorias metafísica, senão que também da própria possibilidade de se pensar em uma verdade do ente. Ou seja, em última análise, a impossibilitação completa de sustentar as noções de substancialidade, essência e quididade. Nietzsche denomina esse momento de Morte de Deus, por encarnar no Deus cristão, a própria crença metafísica fundamental (a crença na existência da verdade). O fenômeno histórico da morte de Deus, por sua vez, é acompanhado pelo niilismo, que é descrito por Nietzsche como “a desvalorização de todos os valores supremos até aqui”. Como acompanhamos incessantemente, a implicação moral da verdade como valor supremo, determina uma valoração e sentido a todos os demais entes, de acordo com sua relação ontológica com o que é considerado verdadeiro. Desta maneira, o niilismo representa exatamente o estado imediato à morte de Deus, quando todos os valores perdem sua legitimidade pela invalidação completa das categorias que os fundamentavam. Não existem mais parâmetros a priori a partir do quais se possa derivar o valor de cada ente, incluindo o valor da existência humana e os valores que prescrevem uma moralidade normativa.

Mostramos ainda, como justamente, a partir da morte de Deus e do fenômeno do niilismo, inicia-se a tarefa nietzschiana de tentar pensar o mundo e a vida prescindindo de categorias metafísicas. Tentativa que consiste na tarefa de pensar um mundo sem qualquer quididade a priori. O resultado será o pensamento da vontade de poder que descrevemos no segundo capítulo. Quanto a isso, gostaríamos apenas de ressaltar que, durante a nossa pesquisa nos demos conta da impossibilidade de sustentar, às últimas consequências, a noção de vontade de poder sem recorrer ao pensamento do eterno retorno. Na medida em que não faz sentido pensar que ‘algo’ (no caso, duas ou mais forças) absolutamente indeterminado possa conquistar sua determinação no embate com outro indeterminado. Para pensar a indeterminação originária da força se precisa pensar também que o momento de indeterminação nunca ocorre (ocorreu ou ocorrerá). A ideia de uma determinação incessante de redes complexas de força que gerariam o mundo, não se sustenta numa temporalidade linear, na medida em que tal noção de temporalidade pressupõe um antes (indeterminado), para pensar um depois (determinado)¹³⁵. Desta maneira, o eterno retorno, enquanto alteração completa na noção de temporalidade, instaura uma circularidade eterna, suprimindo as noções

¹³⁵ Ver nota 81 do segundo capítulo dessa dissertação, p. 88.

de início e final, características do conceito de tempo que assumiu a primazia, se tornando a temporalidade paradigmática do pensamento ocidental. A noção de tempo cronológico, inclusive, instaura a necessidade de pensarmos a partir das noções de causalidade, que nos parece dar origem às necessidades lógicas, por exemplo, do Princípio de Razão Suficiente. Tal princípio por sua vez, como acompanhamos em Leibniz impele a busca por uma razão e por um princípio primeiro causador do mundo. Ou seja, nos parece que a própria noção de temporalidade que se desenvolveu no ocidente nos induz a pensar por meio de categorias metafísicas tradicionais como as noções de a priori, Razão Suficiente, causalidade etc, por suas implicações lógicas internas.

Obviamente tudo isso necessitaria ser muito melhor pensado e descrito por meio de uma longa pesquisa focada nas especificidades do pensamento do eterno retorno, que a nosso ver, consiste no pensamento nietzschiano mais complexo e difícil. Dificuldade que julgamos proveniente da necessidade, justamente, de uma quebra radical com a noção de temporalidade com que estamos acostumados a lidar. Contudo, nosso trabalho não comportaria incluir na pesquisa o conceito de eterno retorno, nem teríamos tempo viável para realizar essa complexificação da pesquisa. Apenas citamos intuições e apontamentos para a continuação desta pesquisa posteriormente. Desta maneira, gostaríamos apenas de ressaltar que reconhecemos alguns limites com que nos deparamos, não podendo dar conta mais propriamente da filosofia nietzschiana, por carecer de uma pesquisa mais detida e específica sobre o conceito nietzschiano do eterno retorno.

Por fim, tratamos no terceiro capítulo como a vontade de verdade também é uma configuração específica da vontade de poder. Mostramos como a partir da vontade de poder, o conceito de valor aparece como condição de conservação/elevação dos tipos vitais. E como o valor supremo da verdade expressa uma condição necessária ou uma exigência fisiológica (compreendendo corpo como redes complexas autoproduzidas pela vontade de poder) de um tipo de vida. Vimos ainda que a partir do que Nietzsche denomina 'fisiopsicologia', que consiste na descrição morfológica das configurações de poder da vontade de poder, Nietzsche poderá realizar uma genealogia da moral, por meio da qual derivará as noções de configurações fracas e configurações fortes da vontade de poder. O conceito de força e fraqueza será derivado da capacidade de determinar-se em consonância com a dinâmica da vontade de poder que descreve a necessidade de elevação para conservação. A necessidade de elevação, por sua vez, pressupõe uma instabilidade, mutabilidade constante que é confrontante com a fixidez buscada pela metafísica a partir da vontade de verdade. Nesse sentido, as configurações que se estabelecem a partir do valor supremo da verdade, ou em

outras palavras, da necessidade da fixidez como condição para sua conservação apareceriam como configurações fracas da vontade de poder.

Contudo, percebemos que o valor que instaura o pensamento metafísico não nos é, de maneira alguma, alheio. Ao contrário, o valor supremo da verdade foi o que possibilitou o pensamento lógico-proposicional, a experiência de temporalidade específica que permeada pela manutenção de memória e planejamento do futuro, que marcam, essencialmente, a experiência propriamente humana, tal qual se desenvolveu no Ocidente. Desta maneira, o pensamento nietzschiano não pode ser mais que uma experiência, a experiência dos limites de nossas possibilidades de até que ponto podemos prescindir da verdade enquanto condição, para nossa conservação¹³⁶. Isto é, a filosofia nietzschiana é fruto da exposição ao risco de sondar até onde podemos pensar e viver sem as categorias metafísicas tradicionais.

Por outro lado, também acompanhamos como o próprio pensamento de Nietzsche é possibilitado pela história do pensamento ocidental. Isto é, o pensamento nietzschiano é a radicalização dos caminhos instaurados pela metafísica. A morte de Deus, como vimos, nada mais é que uma impossibilitação da verdade pela própria vontade de verdade. Assim como, questionar o valor da verdade é o último ato de amor a verdade. O questionamento nietzschiano da moralidade do ocidente consiste, justamente, na manutenção de uma versão extrema da moral platônica-cristã-ocidental da veracidade. Como observa Thomas Mann: “O imoralismo de Nietzsche é, portanto, a autossupressão da moral por pura veracidade.” (MANN, 2006, p. 112). A moral da veracidade, como vimos é radicalizada pelo cristianismo, adotada pela ciência, e, em Nietzsche, é levada ao extremo, ao mover sua busca pelo valor dos valores¹³⁷. Neste sentido, poderíamos afirmar que Nietzsche, de certa forma, retém a veracidade, sem reter a verdade. Isto é, Nietzsche é impulsionado pela veracidade mesmo quando abre mão completamente da verdade, assumindo o perspectivismo, a partir da vontade de poder como descrição do modo de ser da vida.

¹³⁶ “Nós questionaremos o valor dessa vontade [vontade de verdade]. [...] E seria de acreditar que, como afinal nos quer parecer, o problema não tenha sido jamais colocado – que tenha sido por nós pela primeira vez vislumbrado, percebido, arriscado? Pois nisso há um risco, como talvez não exista maior.” (ABM, §1, p. 9)

¹³⁷ Também Jaspers afirma isso, quando diz: “Depois de tantas outras conclusões, a veracidade cristã termina por deduzir sua conclusão mais forte, se contradizendo a si mesma, a formular a seguinte questão: Que sentido tem em querer a verdade?” (JASPERS, 1990, p. 76). Jaspers refere-se aqui à tarefa que Nietzsche se autopropõe e considera inédita de questionar o valor dos valores.

REFERÊNCIAS

- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.
- ALMEIDA, Guido A. *Kant e as “fórmulas” do imperativo categórico*.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia*: de referência Thompson. São Paulo: Vida, 1998. 1749 p.
- BLONDEL, E. Nietzsche: a vida e a metáfora. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n.16, 2004, p. 7-51.
- BLONDEL, E. *Nietzsche: le corps et la culture*. Paris: PUF, 1986.
- BORGES, Jorge Luis. *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé, 2005.
- BRANDES, Georg. *Nietzsche: Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Tradução de José Liebermann. México: Sexto Piso, 2004.
- CABRAL, Alexandre Marques. O Jesus de Nietzsche: a ambiguidade de uma polêmica. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, v.3, n.3, p. 01-20.
- 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?”*. *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 10*. São Paulo, p.27-47, 2001.
- COMTE, Auguste. *Curso de filosofia Positiva*. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)
- CONWAY, D. Overcoming the Übermensch: Nietzsche’s Revaluation of Values. *Journal of British Society of Phenomenology*, 20, out, p. 211-24, 1989.
- CORTEZ, Renan. *Como construir o mundo sem utilizar ferramentas metafísicas*. Rio de Janeiro: UERJ, Dez. 2010.
- CRAGNOLINI, Mónica. De Bactriana e as margens de Urmi à montanha e o ocaso: como introdução à leitura de Assim Falou Zaratustra. Tradução de Rebeca Furtado de Melo. In: DIAS, Rosa Maria. *Leituras sobre o Zaratustra*. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2011.
- _____. *Moradas nietzschianas*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009.

CRAGNOLINI, Mónica. *Nietzsche, Camino y Demora*. Buenos Aires: Eudeba, 1998.

_____. Nietzsche por Heidegger: contrafiguras para uma perda. *Cadernos Nietzsche 10*, São Paulo, p. 11-25, 2001.

CRUZ, André Luiz Bentes Ferreira da. *A individuação como fenômeno estético: arte, corpo e linguagem no jovem Nietzsche*. 2010. 87 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2010.

DANTO, A. C. *Nietzsche as philosopher*. Nova York: C. U. Press, 1980.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. São Paulo: Scipioni, 1998.

_____. *Nietzsche e a música*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

DELEUZE, Gilles. Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. In: _____. *A Ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

_____. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. Pensamento Nômade. In: MARTON, Scarlett. *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. Tradução de Milton Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 56-76.

FAGGION, Andréa. *O papel do facto da razão na fundamentação da moralidade em Kant*.

FEUERBACH, Ludwing. *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão, Petrópolis: Vozes, 2007.

FINK, E. *A filosofia de nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço, Lisboa: Presença, 1988.

_____. Nova experiência do mundo em Nietzsche. In: MARTON, Scallert. *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. Tradução de M. Nascimento e S. S. Goldberg. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 168-192.

FOGEL, Gilvan. *Nietzsche: Da experiência de declínio*. Heidelberg: Karl-Ruprecht Uni - Heidelberg, 1980.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud, Marx*. Tradução de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio Editora, 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: LINS, D.; GADELHA, S. (Org.). *Nietzsche e Deleuze: o que pode um corpo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 199-216.

HEIDEGGER, Martin. *A essência do niilismo*. In: _____. *Nietzsche e metafísica*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *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.

JASPERS, Karl. *Nietzsche y el cristianismo*. Tradução ao espanhol de Daniel Cruz Machado. Buenos Aires: Leviatan, 1990.

KANT. *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.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Joaquim de Carvalho. Coimbra: 1960.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Tradução ao castellano de Roxana Páez. Buenos Aires: Terramar, 2005.

LEIBNIZ. *A Monadologia e discurso de metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

_____. Observações acerca da harmonia da alma e do corpo: segundo esclarecimento do Sistema novo. In: *Sistema novo: da natureza e da comunicação das substancias e outros textos*. Seleção e Tradução de Edgar Marques. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. Sobre la Originación Radical de las Cosas. In: *Escritos Filosóficos*. Tradução ao espanhol de Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Charcas, 1982.

LEVINE, P. *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities*. S. U. of New York Press, p. 99-116, 1995.

LOPES, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. 573 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2008.

LÖWITZ, Karl. *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento em el siglo XIX*. Tradução ao espanhol de Emilio Estiú. Buenos Aires: Katz, 2008.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

MANN, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Tradução ao espanhol de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2006.

MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

MARQUES, António. *Para uma genealogia do perspectivismo*. In: _____. *Sujeito e Perspectivismo*: Lisboa, 1989.

MELO, Rebeca Furtado de. *Vontade de poder: A autossuperação como a dinâmica criadora da Vida*. Artigo que será publicado em 2011, pela FAPERJ, In: DIAS, Rosa Maria (Org). *Leituras sobre o Zarathustra*. Organização: Rosa Maria Dias.

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 Press, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zarathustra*. 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.

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *David Strauss: sectário e escritor*. Tradução de Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2008.

_____. *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.

_____. *Fragments posthumes (automne 1884 – automne 1885)*. Tradução para o francês de Michel Haar e Marc B. de Launay. Paris: Gallimard, 1982.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos*. Tradução ao espanhol de Juan Llinares e Juan Vermal. Madrid: Tecnos, 2006.

_____. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *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.

_____. *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).

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

_____. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

PIMENTA, Silvia. *Os abismos da suspeita*. 2000. 167 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2000.

SCHRIFT, A. D. *Nietzsche and the question of interpretation between hermeneutics and deconstruction*. Londres ; Nova York: Routledge, 1990.

VATTIMO, Gianni. *Diálogos con Nietzsche*. Tradução de Carmen Revilla. Buenos Aires: Paidós, 2002.

_____. *El fim de la modernidade: Niilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Tradução para o espanhol de Alberto Bixio. Barcelona: Gedisa, 2000.

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

ZIMMERMANN, Albert. Observações sobre o dito niilismo da concepção cristão da realidade. *Aquinate*, n.8, p. 112-122, 2009. Disponível em: <www.aquinate.net>. Acesso em: 10 fev. 2011.