

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Interpretação e ontologia no pensamento de Nietzsche:
ser, aparência e vontade de potência.**

MATHEUS DAVID LODETTI

**FLORIANÓPOLIS
2007**

**Interpretação e ontologia no pensamento de Nietzsche:
ser, aparência e vontade de potência.**

MATHEUS DAVID LODETTI

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Catarina, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação de Prof. Dr. Celso Reni Braidá

Florianópolis, Fevereiro de 2007

Para minha mãe, Ivone Gema Tedesco Lodetti
Com ela, *in memoriam*.

Agradecimentos:

Pela ilimitada paciência, compreensão, apoio e esperança de Sara Albieri.

Pela tolerância, confiança e orientação de Celso Reni Braidá.

Pela pressão e incentivo de Orestes Luiz Lodetti.

Pelo vácuo afetivo preenchido por Quincas Borba.

RESUMO

Tendo por alvo o conceito de Vontade de Potência do filósofo Friedrich Nietzsche, tema caro a sua filosofia, resolvemos começar nossa investigação pelo que supomos ser sua base inspiradora: a Grécia antiga, particularmente Heráclito e Anaxágoras. Em seguida, nos detemos na exploração da sua, assim chamada, ontologia negativa com suas críticas à Metafísica da tradição filosófica em seus conceitos mais representativos: Ser e Aparência. Continuando nosso percurso, nos detemos na análise do uso que o filósofo faz da sua chamada psicologia, não só para entendermos as raízes de suas intuições como também para ver esse conceito em operação enquanto desconstrução crítica e construção doutrinária. Posteriormente fazemos um sobrevôo interpretativo no seu diagnóstico filosófico niilista da condição humana, indicando saídas para tal crise do pensamento e da existência. Finalmente, com nosso terreno preparado, tratamos de investigar o conceito de Vontade de Potência em suas aparições, interpretações e perspectivas, mostrando de que maneira ele opera bem como descreve a realidade em ação, movimento, preceitos e paradigmas; reconhecendo em Nietzsche o filósofo da transmutação do conceito ontológico clássico para o uso corrente que lhe damos, isto é, enquanto categoria de investigação filosófica.

Palavra-chave:

1. Nietzsche

2. Ontologia

3. Vontade de Potência

Abstract

Our aim is to enquire on Nietzsche's concept of *will to power* as a sewing thread through his work. The enquiry starts in the philosopher's comments of Heraclitus and Anaxagoras. They point to his criticism of the main concepts of Metaphysics in Western philosophical tradition: Being and Appearance. Nietzsche calls his critical thinking the work of a psychologist. It must be analyzed as the source of his intuitions and the way of operation of critical deconstruction and doctrinaire construction. Finally, we present the idea of *will to power* as a transmutation of classical ontological concepts into an efficient means of description of movement, precepts and paradigms. This brings Nietzsche's concept close to contemporary categories of philosophical enquiry.

Keywords:

1. Nietzsche

2. Ontology

3. Will to Power

Sumário

Introdução	p. 02
Capítulo I	
Intuição original e interpretação da natureza	
1. Heráclito e Nietzsche	p. 09
2. Anaxágoras e Nietzsche	p. 23
Capítulo II	
Sobre o Ser e a Aparência	p. 33
Capítulo III	
Psicologia e Genealogia	p. 53
Capítulo IV	
Metafísica e Nihilismo	
1. O nihilismo de Nietzsche frente à crítica de Heidegger	p. 66
2. Nihilismo e valores	p. 78
Capítulo V	
Vontade de potência como interpretação.	p. 78
Conclusão	p. 92
Bibliografia	p. 95

INTRODUÇÃO

A obra de Nietzsche é sempre um desafio para a leitura acadêmica. O primeiro obstáculo é o fato de ele privilegiar o aforismo como forma de expressão na maioria de seus escritos. Seu estilo também é pouco acadêmico, recorrendo com frequência a figuras de linguagem como ironia ou metáfora, em lugar da tradicional exposição dissertativa e sistemática. Tais características permitem que suas principais idéias e temas se desenvolvam de forma aparentemente pouco metódica, em diferentes direções; com frequência Nietzsche parece se contradizer, ou permitir interpretações conflitantes. Por isso, muitos preferiram tratar sua obra como mais literária que filosófica.

O tempo tem se encarregado de desmistificar tais posições por intermédio de diversos intérpretes, que têm estudado o filósofo a sério e mostrado sua relevância para a filosofia contemporânea. Inúmeros intérpretes têm se dedicado a mostrar a coerência de suas posições que, se não o classificam enquanto um filósofo nos moldes acadêmicos canônicos, revelam contudo uma reflexão autenticamente filosófica.

Scarlett Marton atribui a decisão de Nietzsche de publicar suas reflexões sobre diversos temas em forma de aforismos à leitura dos enciclopedistas –Voltaire, Diderot – e das máximas e pensamentos dos moralistas franceses - Chamfort, La Rochefoucauld. Nem por isso seria menos coerente: “uma obra que se apresenta em fragmentos seria, ela mesma, fragmentária?”¹

Feito esse pequeno preâmbulo, passaremos agora a escrever um pequeno resumo de cada capítulo que irá compor esta dissertação. Trataremos da Vontade de Potência pensando poder esclarecê-la sob uma luz ontológica. Pretendemos assim, em cada resumo de capítulo, expor o problema e as questões levantadas a partir dele, bem como delinear a estrutura dos argumentos gerais e desse modo antecipar e explicitar a conexão entre as partes e os tópicos abordados. Num último esforço,

¹ Marton, S. Nietzsche: uma filosofia a marteladas, p. 41

descreveremos o estado da questão, indicando as posições alternativas quando necessário.

O primeiro capítulo versará sobre dois temas interligados e que julgamos ser a fonte de onde jorrou o conceito principal que é o objeto de nossa investigação. A primeira parte trata da interpretação de Nietzsche a respeito dos pré-socráticos. Chamaremos esse capítulo de *Intuição original e interpretação da natureza*.

Pensamos ser interessante no começo de nossas investigações acerca do tema da Vontade de Potência dar vazão a uma suspeita antiga, que diz respeito à origem da intuição que posteriormente viria a se transformar no conceito chave da filosofia nietzschiana. É conhecida a influência que os gregos, particularmente os pré-socráticos, exerceram sobre Nietzsche, que não deixa sempre que possível de salientar que eles praticavam a *verdadeira* filosofia. Nietzsche teve formação de filólogo nos moldes clássicos e pensamos que a origem de seu entusiasmo com os pré-socráticos remete a essa época. Para o filósofo, as grandes idéias ali tiveram lugar primeiro e privilegiado. Defensor que era de uma filosofia que pudesse ser amparada na vida, percebeu nos pré-socráticos a força de intenção filosófica que era a própria manifestação de vida.

Sabemos também que Nietzsche tinha entre os pré-socráticos seus preferidos e seus desafetos, como Parmênides, cuja doutrina influencia o futuro mestre Platão, alvo declarado da crítica de Nietzsche, ou como Heráclito, o antídoto para a filosofia parmenidiana. Nossa suspeita é que Nietzsche se espelhou nos pré-socráticos, tanto para construir sua filosofia quanto para destruir as que deles se distanciaram. Assim, começaremos nossa dissertação analisando dois desses filósofos. O primeiro é Heráclito, o filósofo do devir e da atividade que Nietzsche tanto admirava. O segundo será Anaxágoras, cujo pensamento Nietzsche parece respeitar com alguma restrição. Pretendemos mostrar como as suas idéias defendem, complementam e contribuem para a evolução do pensamento heraclitiano e anaclítico, que pensamos ter sido a intuição originária (nos moldes pré-socráticos) do conceito que ora nos interessa: a Vontade de Potência.

Pensamos que teremos indícios para mostrar que sua concepção de Vontade de Potência, foco desta dissertação, teve na Grécia pré-socrática seu primeiro lampejo e forneceu a Nietzsche sua primeira intuição ontológica. Por isso, julgamos importante analisar mais detidamente as interpretações de Nietzsche acerca de tais filósofos. Usaremos como ajuda Kirk e Raven, Barnes e Diôgenes Laértios, autoridades no assunto.

Na segunda parte trataremos da crítica feita por Nietzsche a respeito da clássica antinomia Ser e Aparência. Um dos temas centrais dos escritos de Nietzsche é sua crítica à tradição metafísica, socrático-platônica. Essa crítica tem um sentido ontológico e um sentido moral.

Os valores morais cristãos baseiam-se no dualismo platônico. O mundo em que vivemos, material, imperfeito e provisório, será abandonado em favor do verdadeiro mundo após a morte. Da mesma forma, tais valores nos encorajam a sacrificar o corpo, os instintos, nossa animalidade, a vida, concentrando nossos esforços para a vida futura do espírito nesse além-mundo. Em seus escritos acerca da moral, Nietzsche propõe-se a transmutar todos os valores do cristianismo, a fim de recuperar a vida.

Do ponto de vista ontológico, a crítica nietzschiana vai atingir todos os dualismos. Nietzsche vai recusar a idéia de realidade ou essência por trás da aparência, quer na forma do mundo ideal platônico ou enquanto coisa-em-si.

Nesse mundo de onde desaparecem as dicotomias, as dualidades, as oposições, Nietzsche reconhece um princípio fundamental: a Vontade de Potência. Trata-se de um conceito de difícil delimitação. Ele é um princípio último do mundo, mas também do sujeito – num mundo sem dicotomias, sujeito e objeto partilham da mesma categoria fundamental. Contaremos em nossa interpretação com a ajuda dos comentadores: Juan Luís Vermal, Scarlett Marton, Eugen Fink, Leon Kossovitch, Antônio Marques e Pierre Klossowski.

O terceiro capítulo tratará da Psicologia e da Genealogia. Esse será um capítulo investigativo; pretendemos demonstrar de que forma Nietzsche entende a psicologia que, em união com a genealogia responde questões relativas à nossa existência baseado em fatos psicológicos e

fisiológicos. Ambos aparecerão interligados visto que em Nietzsche tais distinções (corpo e alma, matéria e espírito) aparecem interligadas. Assim, psicologia e fisiologia nos darão juntas respostas sobre nosso estado existencial. Uma autêntica físiopsicologia.

A Vontade de Potência aparecerá aqui, como de resto em toda dissertação, dando apoio e fundamento tanto no nível psicológico, avaliando nossas emoções, como interpretando nossas ações morais como fruto de um estado emocional passível de ser diagnosticado.

Percebendo motivações aquém das quais costumeiramente os filósofos se debruçam e pelas quais fundamentam sua busca inexorável pela verdade, Nietzsche descobre aí indícios de que a verdade seria somente o pretexto de suas investigações. No fundo o que guiou esses pensadores desde sempre, mas só verdadeiramente assumida pelos gregos, foi a luta pela preservação, saúde, futuro, poder, crescimento, vida; mascarados em suas filosofias em nome da verdade. Nietzsche não atribui tais procedimentos à ingenuidade mas antes a uma necessidade anterior e mais fundamental: uma autêntica necessidade fisiológica. Nietzsche constata tal procedimento por meio de seu método de investigação psicológica que, unindo-se à fisiologia (fronteiras indeterminadas) formam a base para sua interpretação da realidade, ou seja: Vontade de Potência. A constatação é que os filósofos sempre estiveram à mercê desta realidade, fechando seus olhos a ela por um desvio de conduta supostamente mais nobre: a verdade. Nosso principal interlocutor nesse capítulo será Oswaldo Giacoia Junior.

No quarto capítulo trataremos da questão Metafísica e Nihilismo. Na primeira parte mostraremos como se defenderia Nietzsche das críticas feitas por Heidegger quanto a sua vocação niilista e metafísica. Mostraremos que diferenças há entre esse conceito na voz de Heidegger e na de Nietzsche.

Na primeira parte analisaremos o que entendia Heidegger por Metafísica, para podermos situá-lo na tradição e ver se ele mesmo escaparia de suas críticas. Tentaremos também descrever que Nietzsche Heidegger lia. Suspeitamos que Heidegger fosse mais nietzschiano do que ele mesmo admitia e tentaremos mostrar isso baseado em suas propostas filosóficas e no

fato de que ele parece concordar com Nietzsche sem lhe dar o merecido crédito.

Mas o que vai nos conduzir principalmente é qual a relação do Niilismo e da Metafísica com a Vontade de Potência – como Nietzsche trabalhou esses conceitos para elaborar sua posição, por que teve que analisá-los para depois criticá-los, e que papel fizeram em sua filosofia. Nosso interlocutor será obviamente Heidegger.

Na segunda parte faremos uma análise crítica de Niilismo e valores. Tentaremos responder qual o legado que o Niilismo nos deixou, responderemos por que é capital para Nietzsche fazer a exegese dos valores. Acreditamos, seguindo sua linha de investigação, que foi necessário para o filósofo deter-se sobre essa sombra que pairava sobre seu século anunciando com ela a desintegração dos valores.

Chegaremos novamente à Vontade de Potência, antídoto para tal escuridão, uma nova forma de interpretação que opera a transvaloração de todos os valores.

Finalmente no quinto capítulo trataremos da Vontade de Potência enquanto tema principal. Depois de termos seguido Nietzsche passo a passo, defenderemos que seu conceito principal pode ser entendido como um conceito ontológico. Ele descreve a realidade sob todas as suas formas. Não se trata de metafísico no sentido clássico da palavra, porque é interpretativo e perspectivo. Não trata da realidade última da matéria, não se pergunta pela essência mas antes estabelece os seus preceitos. Não pergunta sobre o Ser, descreve a realidade. Explicaremos isso pormenorizadamente.

Mostraremos o significado de tal conceito, suas implicações diversas e como chegou Nietzsche a ele, colocando-o como um filósofo original e precursor de uma nova forma de ver a vida e a realidade.

Assim, analisaremos seu princípio e sua atuação na realidade ontológica. Defenderemos que a Vontade de Potência pode ser interpretada como princípio ontológico salvaguardando Nietzsche de acusações metafísicas. Se a Vontade de Potência tem de fato esse poder de descrição da realidade, seria mais legítimo classificá-la como ontológica, afastando-o

assim da tradição metafísica e fazendo do filósofo um precursor da ontologia moderna.

Mostraremos como se dá essa interpretação ontológica da realidade, colocando a Vontade de Potência em ação nas diversas esferas do orgânico e do inorgânico, expondo nossa proposta de interpretação.

Pensamos ser coerente com a filosofia de Nietzsche mostrar o primado do devir com relação à Vontade de Potência. Para tanto defenderemos que o conceito apanha a realidade em movimento, ela é movimento e só se deixa vislumbrar enquanto tal. Por isso a Vontade de Potência só faz sentido enquanto ação. Ela é a explicação do devir em ato. A Vontade de Potência é a interpretação ontológica do devir de Heráclito, sua explicação, seu signo. Ela própria está sob a ação do devir que interpreta, assim, não há fixidez, não há verdade, não há dogma, apenas perspectivas, interpretações e preceitos acerca da realidade.

Este conceito tem sido interpretado erroneamente. Não se trata da manifestação de superioridade dos fortes, no sentido racial ou cultural. Não se trata também do desejo de poder, enquanto diagnóstico psicológico das motivações humanas. Trata-se da natureza do mundo e do homem, reconhecida por seus efeitos, ou melhor, seus sintomas.

Mas essa afirmação da Vontade de Potência pode sofrer outras críticas. Se Nietzsche recusa as dicotomias que caracterizaram a tradição metafísica, não seria esta suposta Vontade uma outra coisa-em-si oculta pela multiplicidade das aparências? Nesse caso, Nietzsche se inscreveria na mesma tradição que pretende criticar, e seu projeto de transmutação de todos os valores estaria comprometido pela base.

Certamente a discussão dessa questão é relevante para os estudos nietzschianos. Mas é também claro que ela se qualifica enquanto problema de ontologia, e pode ser tratada de um ponto de vista analítico, e não apenas historiográfico.

Recuperemos a dificuldade: Nietzsche recusa as respostas metafísicas à pergunta milenar da investigação filosófica - aquela pelo Ser. Ao mesmo tempo, a fórmula “O mundo é Vontade de Potência” parece constituir-se numa dessas respostas. Tratar-se-ia então de uma afirmação

ontológica de tipo tradicional, por assim dizer, que contraria o ataque nietzschiano à metafísica. Mas será que essa afirmação não poderia ser entendida de outro modo?

Trata-se de interpretá-la enquanto ontológica no sentido recente do emprego do termo, isto é, enquanto categoria fundamental que serve a um programa de investigação. Nesse sentido, não só livraríamos Nietzsche da suspeita de contradição, como estabeleceríamos o caráter precursor desse autor no deslocamento que a pesquisa em ontologia desde então vem sofrendo.

De resto, o perspectivismo com que Nietzsche caracteriza todos os modos de investigação passaria a ser uma vantagem neste caso. Se a Vontade de Potência, enquanto categoria ontológica, é apenas mais uma interpretação, uma perspectiva, seu poder enquanto instrumento de investigação pode torná-la superior a outras categorias do mesmo gênero.

Isto é claro. Num mundo subitamente dado enquanto fenomenicidade, para além de aparência e essência, o que conta não é fundar ou garantir: isso não é mais possível. Em vez disso, trata-se de medir categorias ontológicas concorrentes enquanto propostas interpretativas. E que são avaliadas, como os métodos, por sua eficácia.

Capítulo I. Intuição original e interpretação da natureza

1. Heráclito e Nietzsche

*São admiráveis (os gregos) na arte de aprender dando frutos; e deveríamos, como eles, aprender com os nossos vizinhos a utilizar os conhecimentos adquiridos como apoio para a vida e não para o conhecimento erudito, apoio a partir do qual se salta para o alto e mais alto ainda do que o vizinho.*¹

Pensamos ser interessante no começo de nossas investigações acerca do tema Vontade de Potência dar vazão a uma suspeita antiga nossa, que diz respeito à origem da intuição que posteriormente viria a se transformar no conceito chave da filosofia nietzschiana. É conhecida a influência que os gregos, particularmente os pré-socráticos, exerceram sobre Nietzsche. Este, sempre que possível, não deixa de salientar o quanto os gregos praticavam a *verdadeira* filosofia.

Quem, em contrapartida, se alegra com grandes homens, também tem a sua alegria em tais sistemas, pois, mesmo que sejam inteiramente errôneos, não deixam de ter um ponto completamente irrefutável, uma disposição pessoal, uma tonalidade; podem utilizar-se para construir a imagem do filósofo: assim como a partir de uma planta se podem tirar conclusões sobre o solo.²

¹ Nietzsche, F. FT, p.19

² Nietzsche, F. FT, p. 11

Por metodologia escolhemos ler os pré-socráticos via Nietzsche, particularmente no livro *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Obviamente que o nosso objetivo aqui é aprofundar conhecimentos dentro da teoria nietzschiana, procurando esclarecer antes o próprio Nietzsche, pelas pistas deixadas aqui e acolá, do que fazer uma interpretação mais aprofundada dos pré-socráticos ora utilizados. Tal é a dificuldade em nos aventurarmos em águas tão desconhecidas – Nietzsche era o especialista em Grécia antiga e usaremos suas interpretações para esclarecer seu próprio pensamento. Eventuais especialistas poderão, e com todo o direito, discordar de suas interpretações; porém não queremos e nem poderíamos discutir a fundo tais questões, que não são absolutamente do âmbito deste trabalho. Ficaremos restritos a interpretar o próprio Nietzsche quando fala dos pré-socráticos, porque o objetivo aqui é antes buscar as suas perspectivas e esclarecê-lo do que aos pré-socráticos. O método alcançará então o próprio Nietzsche e não os filósofos gregos, e se algum erro de interpretação ocorrer, o erro será a respeito da filosofia nietzschiana e não da pré-socrática. Porque parto do pressuposto de que a leitura do filósofo, é a que nos interessa. Tal a natureza de delicada missão.

Vou narrar uma versão simplificada da história desses filósofos: de cada sistema quero apenas extrair um fragmento de *personalidade* que contém e que pertence ao elemento irrefutável e indiscutível que a história deve guardar: é um começo para reencontrar e recriar essas naturezas através de comparações. É também a tentativa de deixar soar de novo a polifonia da alma grega. A tarefa consiste em trazer à luz o que *devemos amar e venerar sempre* e que não nos pode ser roubado por nenhum conhecimento posterior: o grande homem.¹

¹ Nietzsche, F. FT, p. 12

Nosso empenho deverá lograr porque, dentro do complexo pensamento nietzschiano, uma leitura, uma interpretação tal como o filósofo descreve é, antes de tudo, uma violência para com o texto lido e para com o autor. Assim, uma leitura descreve mais o próprio leitor do que o texto em questão. O leitor toma posse do escrito por uma violência de interpretação que fala mais do leitor do que do próprio texto em questão. Assim, não são os pré-socráticos que tomam a palavra, mas Nietzsche. Portanto, desde já assumimos a responsabilidade e amenizamos tanto a dos pré-socráticos como a de Nietzsche.

Em homens que estão longe de nós, basta sabermos os fins que se propõem para os aceitarmos ou os rejeitarmos em bloco. Julgamos os que estão mais perto de nós pelos meios que usam para alcançar os seus fins; e muitas vezes não concordamos com os seus fins, mas amamo-los em virtude dos meios que usam e por causa da qualidade do seu querer. ¹

Heráclito desenvolve sua filosofia com base na instabilidade do ser. Se nos detivermos por um momento nesse aspecto desvelaremos, como é nossa hipótese, uma das principais origens da filosofia nietzschiana. Por isso julgamos necessária uma análise mais detalhada da interpretação de Heráclito feita por Nietzsche.

Tentaremos mostrar tão somente o parentesco, as linhas gerais que agregam esses pensamentos. A análise empreendida se baseia na interpretação recusada por Nietzsche do “*o ser é e o não-ser não é*” de Parmênides. A filosofia da natureza de Heráclito com o seu “*tudo flui*” é mais respeitada e aceita por Nietzsche, onde, em nossa opinião, apanhou a semente que viria a florescer em seu conceito chave: Vontade de Potência. Finalmente, procuraremos mostrar como a imagem que Anaxágoras formulou do seu “*nous*” nos lembra e se parece em vários pontos com a grande expressão do pensamento nietzschiano.

Analisaremos primeiramente Heráclito para chegar a Anaxágoras. De ambos colheremos as representações da natureza que tanto agradaram Nietzsche.

¹ Idem.

(...) Já não cremos que a verdade continue verdade, quando se lhe tira o véu... Hoje é, para nós, uma questão de decoro não querer ver tudo nu, estar presente a tudo, compreender e ‘saber’ tudo. ‘É verdade que Deus está em toda parte?’, perguntou uma garotinha à sua mãe; ‘não acho isso decente’ – um sinal para os filósofos!... Deveríamos respeitar mais o *pudor* com que a natureza se escondeu por trás de enigmas e de coloridas incertezas. Talvez a verdade seja uma mulher que tem razões para não deixar ver suas razões? Talvez o seu nome, para falar grego, seja Baubo?... Oh, esses gregos! Eles entendiam do *viver*! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – *por profundidade*! E não é precisamente a isso que retornamos, nós, temerários do espírito, que escalamos o mais elevado e perigoso pico do pensamento atual e de lá olhamos em torno, nós, que de lá olhamos *para baixo*? Não somos precisamente nisso – gregos? Adoradores das formas, dos tons, das palavras? E precisamente por isso – artistas? ¹

O mundo natural exhibe uma extraordinária multiplicidade de fenômenos e eventos. A multiplicidade deve ser reduzida à ordem, e a ordem tornada simples – pois esse é o caminho para a inteligibilidade. Os pré-socráticos experimentaram a forma mais extremada de simplicidade.²

Essa tentativa de contar a história dos filósofos gregos mais antigos distingue-se de outras tentativas semelhantes pela sua concisão. Esta conseguiu-se porque, em cada filósofo, se mencionou apenas um número muito limitado das suas teorias, em virtude, portanto, de não apresentar uma imagem completa. Mas escolheram-se as doutrinas em que ressoa com maior força a personalidade de cada filósofo, ao passo que uma enumeração completa de todas as teses que nos foram transmitidas, como é costume nos manuais, só leva a uma coisa: ao total emudecimento do que é pessoal. É por isso que esses relatos são tão aborrecidos: pois em sistemas que foram refutados só nos pode interessar a personalidade, uma vez que é a única realidade eternamente irrefutável. Com três anedotas é possível dar a imagem de um homem; vou tentar extrair três anedotas da cada sistema, e não me ocupo do resto.³

Heráclito de Éfeso surgiu no meio desta noite mística que envolvia o problema do devir de Anaximandro, e iluminou-o com um raio de luz divino: ‘Contemplo o devir’, diz ele, ‘e nunca alguém contemplou com tanta atenção o fluxo e o ritmo eternos das coisas. E o que é que eu vi? Legalidades, certezas infalíveis, vias imutáveis do direito, as Erínias que julgam todas as infrações às leis, o mundo inteiro a oferecer o espetáculo de uma justiça soberana e de forças naturais demoníacas, presentes em todo o lado e submissas ao seu serviço. Contemplei, não a punição do que no devir entrou, mas a justificação do devir. Quando é que o crime, a secessão se manifestou em formas invioláveis, em leis

¹ Nietzsche, F. GC, p. 15

² Barnes, J. Filósofos Pré-Socráticos, p. 19

³ Nietzsche, F. FT, p. 13

piadosamente veneradas? Onde domina a injustiça, depara-se com o arbitrário, a desordem, a irregularidade, a contradição; mas onde só reinam a lei e a *diké*, filha de Zeus, como neste mundo, como poderia aí vigorar a esfera da culpa, da expiação, da condenação e, por assim dizer, o lugar de suplício de todos os condenados?’¹

Parece-nos que Heráclito teve uma intuição sobre essas duas negações. Primeiramente, negou a dualidade de dois mundos totalmente diferentes, que Anaximandro foi obrigado a admitir. Heráclito não mais distingue um mundo físico e outro metafísico: um o domínio de qualidades definidas e outro o domínio da indeterminação indefinível. Sua audácia maior foi a de negar o ser em geral. Isto porque o único mundo que ele conservou “– um mundo rodeado de leis eternas não escritas, animado do fluxo e do refluxo de um ritmo de bronze – nada mostra de permanente, nada de indestrutível, nenhum baluarte no seu fluxo.”²

Assim, Heráclito negou em primeiro lugar a dualidade de dois mundos totalmente diferentes. Ele não distingue um mundo físico de outro metafísico, um com qualidades definidas e outro com as indefiníveis, o que o faz negar o ser em geral. Pois o único mundo conservado por Heráclito é um mundo rodeado de leis eternas não escritas, animado do fluxo e do refluxo; - neste mundo nada há de indestrutível, nada mostra de permanente, “nenhum baluarte no seu fluxo.”³

Afirma Heráclito:

Só vejo o devir. Não vos deixeis enganar! É à vossa vista curta e não à essência das coisas que se deve o fato de julgardes encontrar terra firme no mar do devir e da evanescência. Usais os nomes das coisas como se tivessem uma duração fixa; mas até o próprio rio, no qual entráis pela segunda vez, já não é o mesmo que era da primeira vez.”⁴

Nessa passagem já podemos perceber a proximidade entre o pensamento de Nietzsche e o de Heráclito. Na época em que Nietzsche escreve a *Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* (1873), escreve também *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, onde faz uma crítica

¹ Nietzsche, F. FT, p. 39

² Nietzsche, F. FT, p. 40

³ Idem.

⁴ Ibidem.

radical à linguagem e ao valor do nosso conhecimento. Constatamos também noutras partes da obra uma crítica ferrenha acerca da essência das coisas e seu caráter de estabilidade, alertando-nos para o seu estado de perpétuo movimento, instabilidade e falta de uma fundamentação qualquer digna da Verdade enquanto tal.

Nietzsche faz o elogio da filosofia praticada por Heráclito, ressaltando que seu dom mais específico é a faculdade sublime de representação intuitiva. Heráclito mostra-se frio, insensível e hostil para com o outro modo de representação que se efetiva em conceitos e combinações lógicas, portanto, para a razão, e parece ter prazer em poder contradizê-la com alguma verdade alcançada por intuição; em frases como: “Todas as coisas, em todos os tempos, têm em si os contrários.” Afirmações como essa desagradaram Aristóteles e desafiaram seu princípio de não-contradição, colocando-o como criminoso perante o tribunal da razão. Mas a representação intuitiva engloba dois aspectos diferentes:

O primeiro é o mundo presente, colorido e em mudança, que se comprime à nossa volta em todas as experiências, e portanto, as condições que tornam possível a experiência deste mundo, isto é, o tempo e o espaço. Pois se o tempo e o espaço existem sem conteúdo definido, podem ser apercebidos independentemente de toda a experiência, de maneira puramente intuitiva.¹

Neste modo de consideração do tempo, desligado de todas as experiências, Heráclito resume tudo o que se encontra no domínio da representação intuitiva. Ou seja, cada instante do tempo só existe na medida em que destruiu o instante precedente, seu pai, para ser bem depressa ele próprio destruído. Passado e futuro são tão vãos como qualquer sonho, e o presente é unicamente o limite, sem extensão nem consistência, que a ambos separa. Como o tempo, também o espaço, e como este, também tudo o que nele e no tempo existe só tem uma existência relativa, só existe para um outro, a ele semelhante, quer dizer, que não tenha mais permanência do que ele.

Eis uma verdade de evidência imediata, acessível a todos e, justamente por isso, difícil de atingir pela via dos conceitos e da

¹ Nietzsche, F. FT, p. 40

razão. Mas quem a tem diante dos olhos deve também passar imediatamente à consequência heraclítica e dizer que a essência total da realidade é só atividade e que para ela não há outro modo de ser;¹

Para Nietzsche, essa intuição original de Heráclito corresponde ao que ele chama de atividade, uma das características da Vontade de Potência que ora nos interessa e será tratada oportunamente.

Parece-nos que Heráclito aqui anda aplainando seu terreno, estabelecendo seus pressupostos. Temas caros à filosofia, tempo e espaço são um bom exemplo do que em filosofia apreendemos pela via da intuição. Nietzsche já nos dizia que mesmo os pensadores mais dogmáticos e ortodoxos escreviam suas filosofias baseados em seu estado de alma, no que acreditavam *a priori*, sendo suas teorias meras conformações desses seus pensamentos sobre a realidade das coisas. Simpatia ou antipatia para com as filosofias de outrem eram meros espelhos do seu interior. No fundo, o que guiava suas pesquisas eram evidências ou suspeitas interiores, às quais deveriam enquadrar-se as filosofias posteriormente elaboradas.

Tal concepção de tempo e espaço encontra ecos na filosofia de Schopenhauer, que Nietzsche andava lendo por esse tempo:

Ela (a realidade) só enche o espaço, só enche o tempo, na medida em que age: a sua ação sobre o objeto imediato condiciona a intuição, na qual unicamente existe; a consequência da ação de qualquer outro objeto material sobre outro só se conhece e só é consistente na medida em que o último age agora de maneira diferente sobre o objeto imediato. A essência total da matéria só é, portanto, causa e efeito; o seu ser é a sua ação. De modo muitíssimo apropriado se designa em alemão o conjunto das coisas materiais com, a palavra '*Wirklichkeit*' (realidade efetiva), que é muito mais expressiva do que '*Realita*'. Aquilo sobre que ela age é de novo a matéria: todo o seu ser e a sua essência consiste, pois, apenas na modificação regular que *uma* parte desta matéria produz numa outra; por conseguinte, ela é, por natureza, inteiramente relativa, segundo uma relação que só é válida no âmbito dos seus limites, e neste aspecto é semelhante ao tempo, semelhante ao espaço. (*O Mundo como Vontade e Representação*, tomo I, livro primeiro, parágrafo quarto)²

Apesar de Nietzsche concordar com essa interpretação de Schopenhauer a respeito de Heráclito, isso se dá na sua chamada primeira

¹ Idem, p. 41

² Nietzsche, F. FT, pp. 41-42

fase. Posteriormente, Nietzsche irá re-elaborar esses conceitos, modificando alguns e negando outros, como por exemplo, a noção de causalidade e da relação entre causa e efeito.

O dever único e eterno, a inconsistência total de todo o real, que somente age e flui incessantemente, sem alguma vez ser, é, como Heráclito ensina, uma idéia terrível e atordoadora, muitíssimo afim, na sua influência, ao sentimento de quem, num tremor de terra, perde a confiança que tem na terra firme.¹

Diante de um prognóstico tão pessimista acerca da realidade do mundo, imaginamos o esforço que não deve ter feito Heráclito para transformar esse efeito em seu contrário, isto é, “em sublimidade e no assombro bem aventurado”². Tendo Heráclito observado o verdadeiro curso do devir e da destruição, ele o concebeu sob a forma da polaridade, como a disjunção de uma mesma *força* em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas, e que tendem de novo a unir-se. Incessantemente uma qualidade cinde a si mesma e se divide nos seus contrários, que permanentemente tendem de novo um para o outro.

O vulgo, é verdade, julga reconhecer algo de rígido, acabado, constante; na realidade, em cada instante, a luz e a sombra, o doce e o amargo estão juntos e ligados um ao outro como dois *lutadores*, dos quais ora a um, ora a outro cabe a *supremacia*.³ (grifo nosso)

Salientamos novamente o parentesco entre o conceito de Devir de Heráclito e a noção de Vontade de Potência em Nietzsche. Ora, expressões como força, luta, combate, supremacia, vencedores e vencidos são expressões costumeiras nos textos em que Nietzsche se refere à Vontade de Potência. Em sua obra, defende vigorosamente a extinção das polaridades contrárias, tal como Heráclito, dizendo que elas não fazem sentido e constituem uma arbitrariedade da linguagem e da razão, que nos forçam a aceitar e ter por verdadeira apenas uma ou outra das expressões do par conceitual. Na realidade, no mundo as coisas não se dão assim, visto que qualidades não designam de forma alguma o ser de uma coisa, elas só se dão

¹ Idem, p. 42

² Ibidem

³ Ibidem

enquanto perspectivas e não deveriam, a não ser pela lógica, serem separadas como coisas estranhas uma a outra. As propriedades são compartilhadas, elas se dividem no mesmo objeto e se revezam em suas características como bem descreveria um argumento cético. Tal é a natureza da realidade.

Todo o devir nasce do conflito dos contrários; as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade afora. Tudo acontece de acordo com esta luta, e é esta luta que manifesta a justiça eterna. É uma idéia admirável, oriunda da mais pura fonte do gênio helênico, que considera a luta como ação contínua de uma justiça homogênea, severa, vinculada a leis eternas. (...) Assim como cada Grego luta, como se apenas ele tivesse razão e como se um critério infinitamente seguro da decisão judiciária definisse em cada instante para que lado tende a vitória, assim também lutam entre si as qualidades, segundo regras e leis invioláveis, *imanes* ao combate.¹ (grifo nosso)

“(...) E é esta luta que manifesta a (...)”² Vontade de Potência diria Nietzsche. *Imanente ao combate*, poderíamos traduzir em linguagem nietzschiana: o devir participa do combate, tende ao combate, confunde-se com ele, ele é o próprio combate. Acrescentaríamos: o devir é filho na necessidade e signo da Vontade de Potência, e propomos analisá-lo em seus preceitos, na sua atividade, em sua força, afetabilidade e movimento. Tal será, se estivermos certos, o passo a mais de Nietzsche com relação a Heráclito.

Essa luta que é própria de todo o devir, essa flutuação eterna da vitória, é assim descrita por Schopenhauer: ‘É necessário que a matéria persistente mude incessantemente de forma, porque fenômenos mecânicos, físicos, químicos, orgânicos, guiados pela causalidade, lutam com avidez pelo primeiro plano e dilaceram mutuamente a matéria, já que cada um quer manifestar a sua idéia. Este conflito pode observar-se em toda a natureza, porque também ela só existe mediante este conflito.’³

As páginas seguintes de Schopenhauer ilustram esse conflito, mas a tônica não é a de Heráclito, porque a luta, para Schopenhauer, não

¹ Nietzsche, F. FT, pp. 42-43

² Idem, p. 42

³ Schopenhauer, A. O Mundo como Vontade e Representação, tomo I, livro segundo, parágrafo 27

passa de uma prova da autocisão do querer-viver, uma autocorrosão deste instinto sombrio e confuso: é um fenômeno absolutamente horroroso, nada beatificante, como queria Nietzsche. “A arena e o objeto desta luta é a matéria, que as forças naturais tentam dilacerar umas às outras, e também o espaço e o tempo cuja união através da causalidade é precisamente a matéria.”¹

É interessante notarmos que Nietzsche volta-se sobre o passado filosófico do ocidente para emitir sobre ele julgamentos de valor. Fazendo remontar sobre suas reflexões as origens do pensamento grego, Nietzsche busca na sadia cultura grega as condições fundamentais para o surgimento do impulso para a vida e do grande homem. Nesse procedimento, ele empreende a consideração particularizada dos principais pensadores gregos, procurando, dessa forma, mostrar suas próprias concepções sobre a filosofia e a possibilidade e os modos de se efetuar uma história da filosofia.

Contudo, não é na detalhada abordagem dos pré-socráticos nietzschiana que iremos deter-nos nessa dissertação. Mais do que a consideração particular do pensamento de cada pré-socrático, interessam-nos as condições de abordagem dos filósofos Heráclito e Anaxágoras, para, tanto quanto possível, e a partir desse estudo, situar os parentescos de ambos com a filosofia Nietzschiana mais claramente ante nossas vistas.

Vale a pena notar a recusa de Nietzsche em tratar da filosofia como construção sistemática, sua aversão à idéia de progresso dos sistemas, e como ele ressalta a importância da cultura, de sua saúde ou debilidade, para a determinação do caráter da filosofia, se útil ou nocivo, em um povo qualquer. Em seu voltar-se para o povo grego, encontraremos as razões de seu desprezo ao pensamento filosófico posterior. Nietzsche deposita o valor da filosofia na “personalidade” do grande homem; no caso de Heráclito, seu impulso para a vida irá inocentar o devir, e, segundo Nietzsche, irá explicar o devir como jogo e arte.

Sabemos que Nietzsche recusa-se a admitir que a elaboração de sistemas filosóficos possa conduzir ao conhecimento de uma verdade única, por suas próprias afirmações:

¹ Ibidem

... os sistemas filosóficos são só inteiramente verdadeiros para os seus criadores: os filósofos posteriores consideram-nos normalmente *um* erro enorme, e para os espíritos mais fracos não passam de uma soma de erros e de verdades, enquanto fim supremo são, em todo caso, um erro e, por isso condenável.¹

Desse modo, que nos resta de sistemas refutados como errôneos, senão a verdade subjetiva? “(...) pois em sistemas que foram refutados só nos pode interessar a personalidade, uma vez que é a única realidade eternamente irrefutável.”² E quem se compraz nos grandes homens ama tais sistemas, embora errôneos, porque a cor pessoal que neles se encontra serve para auxiliar-nos a traçar o “retrato filosófico”. Através do tipo de planta que nasce num terreno, pode-se conhecer sua qualidade; assim, através da construção do sistema descobre-se, na verdade, a natureza da própria filosofia. (A imagem é de Nietzsche)³ Por isso irá ele buscar por detrás dos sistemas um traço da “personalidade” do grande homem, tentando, por indução, reconstruir as figuras dos filósofos criadores. O grande homem, diz Nietzsche, é algo que “*devemos amar e venerar sempre* e que não nos pode ser roubado por nenhum conhecimento posterior (...)”⁴

Contudo, porque buscar nos filósofos *gregos* esse impulso para a vida, essa “personalidade” criadora que constitui, ao mesmo tempo, a gênese e o valor dos sistemas filosóficos? A filosofia está ligada à cultura e à saúde de um povo; aos povos sãos a filosofia é útil, mas aos enfermos a filosofia traz a ruína. “A filosofia só deixa de ser nociva onde está justificada; e unicamente a saúde de um povo, embora não de todos os povos, torna possível esta justificação.”⁵ E os gregos, devido a sua cultura sã, puderam justificar a filosofia; souberam começar a tempo, absorvendo a cultura dos demais povos e indo além de todos eles. Foi a atenção pela vida, o amor à liberdade, à beleza, à verdade, imperantes entre os gregos, que lhes permitiram “dominar sua insaciável avidez de ciência, vivendo imediatamente o que aprendiam.”⁶ Só a virtuosa energia dos antigos pode

¹ Nietzsche, F. FT, pref. p. 11

² Nietzsche, F. FT, 2º pref. p. 13

³ Nietzsche, F. FT, pref. p. 11

⁴ Nietzsche, F. FT, pref. p. 12

⁵ Nietzsche, F. FT, cap. I, p. 18

⁶ Nietzsche, F. FT, cap. I, p. 20

permitir o cumprimento da missão do filósofo. Por isso, diz Nietzsche, todos os filósofos pré-socráticos são caracteres de uma só peça; porque neles, “o pensamento está ligado ao caráter por uma relação de estrita necessidade.”¹

Daí decorre a desconsideração de Nietzsche pelos sistemas: só o caráter, só a energia e instinto de vida do homem, contam para a filosofia. Por isso, também, não há progresso: apenas uma cultura sadia, como a dos gregos, pode prever as condições de prosperidade e valor necessários para dotar o filósofo de energia e tornar útil a filosofia.

Há uma necessidade férrea que acorrenta o filósofo a uma civilização autêntica: mas o que acontece quando esta civilização não existe? Então, o filósofo é como um cometa imprevisível e assustador, ao passo que, numa boa ocorrência, brilha como o astro-rei no sistema solar da civilização. Os Gregos justificam o filósofo, porque este, junto deles, não é nenhum cometa.²

Para Nietzsche, Heráclito ilumina o problema do devir mítico de Anaximandro estabelecendo duas negações: em primeiro lugar nega a dualidade de mundos estabelecida por ele – um mundo *físico*, com qualidades definidas, e um mundo *metafísico*, pleno de indeterminação, indefinível. Em segundo lugar, nega o ser mesmo, como algo diferente do devir e que fosse condição mesma do devir, para tirar daí uma afirmação: *o ser é o devir*. E está nisto o dom real de Heráclito – “sua faculdade sublime de representação intuitiva”³ na medida em que opõe verdades obtidas da intuição aos modos de representação operados por conceitos e combinações lógicas.

Mas todo devir nasce do conflito dos contrários, e esta luta é a manifestação da justiça eterna. “É uma idéia admirável, oriunda da mais pura fonte do gênio helênico, que considera a luta como a ação contínua de uma justiça homogênea, severa, vinculada a leis eternas.”⁴ Não há portanto, em Heráclito, o ser rígido das qualidades percebidas como essências eternas, como para Anaxágoras; nem apenas aparência fugitiva, a ilusão de nossos sentidos, como em Parmênides. “- O mundo é o *jogo* de Zeus ou, em termos

¹ Ibidem

² Idem, p. 22

³ Nietzsche, F. FT, cap. V, p. 40

⁴ Nietzsche, F. FT, cap. V, p. 42

físicos, do fogo consigo mesmo, o uno só neste sentido é simultaneamente o múltiplo.”¹

O fogo percorre o devir sob três estados: o quente, o úmido e o sólido. A racionalidade do homem, sua participação no Logos, dependem de sua situação em um dos três estados: água e terra significam racionalidade escassa, enquanto que só no fogo o homem tem racionalidade maior. Um dia, após um período de desejo e necessidade, o mundo se extinguirá pelo fogo – será assim *saciado*. Se daí surgir um novo mundo, precisamos saber como surgiu a *necessidade* de criar o mundo, a efusão do Único nas formas da pluralidade. Para explicar esta questão, Nietzsche busca um provérbio grego – “a saciedade gera o crime (*a hybris*)”² – e propõe questões decisivas:

Não é todo o processo universal um castigo da *hybris*? E não é a multiplicidade o resultado de um crime? Não é a metamorfose do puro no impuro uma consequência da injustiça? Não é a culpa transferida para o próprio coração das coisas? E se, assim, o mundo do devir e dos indivíduos é dela libertado, não está ao mesmo tempo condenado a sofrer sempre as consequências dela?”³

Anaximandro teria respondido afirmativamente: “De onde as coisas tiram sua origem, aí devem também perecer, segundo a necessidade; pois elas têm de expiar e de ser julgadas pelas suas injustiças, de acordo com a ordem do tempo.”⁴ Mas Nietzsche contesta por Heráclito: não há injustiça. O fogo necessita da criação e do jogo, como o artista e a criança, por isso é inocente de tudo: somente o instinto do jogo traz novos mundos à vida. “Mas, logo que constrói, liga e junta as formas segundo uma lei e em conformidade com uma ordem intrínseca.”⁵ O jogo responde a tudo. Por que a racionalidade do homem varia, segundo o devir é terra, água ou fogo? É possível fazer julgamentos de valor sobre os homens e o devir? “É um jogo, não se aborda pateticamente e, sobretudo, de um modo moral!”⁶

¹ Nietzsche, F. FT, cap. VI, p. 46

² Nietzsche, F. FT, cap. VI, p. 48

³ Idem

⁴ Nietzsche, F. FT, cap. IV, p. 33

⁵ Nietzsche, F. FT, cap. VII, p. 50

⁶ Nietzsche, F. FT, cap. VII, p. 51

Para Nietzsche, “Heráclito é o *pensador trágico*. O problema da justiça atravessa sua obra.”¹ É trágico porque a afirmação do múltiplo ou do pluralismo é a essência do trágico. Mas este trágico não está situado na angústia ou na nostalgia da unidade perdida; “aquilo que define o trágico é a *alegria do múltiplo*, a alegria do plural.”² Isto quer dizer que *trágico* designa a forma estética da alegria, e não “uma solução moral para a dor, o medo ou a piedade.”³ A visão trágica do mundo se opõe portanto, a uma dialética que deseja justificar a vida e submetê-la ao trabalho do negativo. Para Nietzsche a existência não precisa ser justificada, porque é *inocente*; não há injustiça ou crime no múltiplo, mas apenas o instinto inocente do jogo.

Sabemos que Nietzsche nega a possibilidade de se atingir o conhecimento perene das coisas. Onde se situam, então, os homens como Heráclito, que se lançam nesse esforço, eternamente insatisfeito? “Homens assim vivem num sistema solar próprio; e é aí que se devem procurar.”⁴

Assim, Nietzsche nega que possamos construir e dar validade própria a um sistema de conhecimento, uma vez que afirma a impossibilidade de se atingir qualquer verdade. O que conta, então, é o microcosmos do individual, da “personalidade”, o sentido da vida na base de cada sistema. Poderíamos ainda dizer, que Nietzsche deposita essa inspiração no caráter do grande homem.

Finalmente, o dom de Heráclito para Nietzsche é a faculdade de representação intuitiva. O Heráclito de Nietzsche é trágico. Para Nietzsche, o devir de Heráclito é o jogo livre do artista e da criança. E por último, o Heráclito nietzschiano é, antes de tudo, a “personalidade” do homem, sempre lúdico, jamais ético.

O que foi que Heráclito contemplou? “(...) a doutrina da lei no devir e do jogo na necessidade”⁵, é o que devemos contemplar eternamente a partir de agora, pois foi ele quem levantou a cortina e abriu nossos olhos para este espetáculo sublime.

¹ Deleuze, G. “Nietzsche et la Philosophie” p. 27

² Idem, p. 19

³ Idem, p. 20

⁴ Nietzsche, F. FT, cap. VIII, p. 54

⁵ Idem, p. 55

2. Anaxágoras e Nietzsche

Passaremos agora a investigar a doutrina de Anaxágoras que, segundo nosso ponto de vista, também influenciou Nietzsche e sua filosofia. Trataremos de demonstrar os principais pontos da filosofia de Anaxágoras fazendo, sempre que possível, ressaltar as afinidades presentes na filosofia de Nietzsche e os parentescos com seu conceito de vontade de potência.

Anaxágoras é quem levanta com toda força duas objeções contra Parmênides, uma acerca da mobilidade do pensamento e outra acerca da origem da aparência. Com ele se põe o verdadeiro problema de transpor para este mundo presente a doutrina do ser alheia ao devir e imperecível, sem buscar um refúgio na teoria da aparência e da ilusão dos sentidos.

Mas se não se quer admitir que o mundo empírico é uma aparência, se as coisas nem podem provir do nada nem de um ser único, é preciso que estas mesmas coisas contenham um ser verdadeiro, é preciso que o seu conteúdo seja absolutamente real, e toda a modificação só se pode referir à forma, isto é, à posição, à ordem, ao agrupamento, à mistura ou à dissolução dessas essencialidades eternas que existem simultaneamente.¹

A imagem que melhor explica isso é a do jogo de dados: os dados são os mesmos, mas a cada lance sua interpretação varia conforme o acaso e, por caírem ora de um lado ora de outro, significam para nós algo de diferente. O problema para Anaxágoras é a *multiplicidade das qualidades* e reside no fato de não podermos afirmar que o dissemelhante nunca pode provir do semelhante e que a mudança nunca se poderá explicar a partir de um ente, ao contrário das filosofias anteriores, que remontavam a um elemento primordial, causa original do devir. Assim, se as qualidades não poderiam ser uma aparência, pois a questão da origem da aparência se mantém sem resposta, ou antes: é respondida com um “*não*”; agora, “há inúmeras substâncias, mas nunca há mais, nem menos, nem novas. Há apenas o movimento que as arremessa sempre de novo: mas que *o movimento é uma*

¹ Nietzsche, F. FT, cap. XIV, p. 82

verdade e não uma aparência foi o que Anaxágoras demonstrou, contra Parmênides, pela sucessão incontestável das nossas representações no pensamento.”¹ (grifo nosso)

E é pelo simples fato de pensarmos e de termos representações, que teríamos acesso imediato à verdade do movimento e da sucessão. Haveria muitos seres, tão seguramente como todos estes seres (existências, substâncias) estão em movimento.

Então, Anaxágoras se depara com outro problema: “A mudança é movimento – mas de onde provém o movimento? (...) É preciso colocar essa grave questão: se há muitas substâncias e se todas elas se movem, o que é que as move?”² Parmênides lhe diria que o movimento não pertence à essência das coisas e é-lhes eternamente estranho. Trata-se de um argumento oriundo do mundo sensível, que parecia irrefutável, de que todo ser verdadeiro seria um corpo e ocupasse lugar no espaço, e portanto, que dois corpos não poderiam estar no mesmo lugar no espaço, Anaxágoras admitiu que tais corpos deviam tocar-se se, nos seus movimentos, fossem postos em contato uns com os outros, e que lutariam pelo mesmo espaço e essa luta seria a causa de toda mudança.

De resto, toda mudança não dependia de modo algum da heterogeneidade dessas substâncias, mas da homogeneidade das mesmas enquanto matéria. Encontra-se aqui um erro lógico nas hipóteses de Anaxágoras, pois, o ser verdadeiro tem de ser absolutamente incondicionado e uno, nada pode pressupor como sua causa; ao passo que todas as substâncias de Anaxágoras estão ainda sujeitas a uma condição, a matéria, cuja existência já pressupõem.³

Anaxágoras e todos os que acreditavam na multiplicidade das substâncias defrontaram-se então com a seguinte questão: “Quantas substâncias há?” Anaxágoras deu o salto, fechou os olhos e disse: ‘Um número infinito’⁴; livrando-se assim da comprovação, extremamente penosa, de enunciar determinado número de matérias primordiais.

¹ Nietzsche, F. FT, cap. XIV, pp. 82-83.

² Idem, p. 83

³ Idem, p. 85

⁴ Nietzsche, F. FT, cap. XV, p. 87

Dadas como pressupostos a sucessão e o movimento, que certamente são indubitáveis, caso contrário não poderíamos elaborar uma teoria do conhecimento, nem fazer uma investigação que tivesse valor objetivo, Anaxágoras formulou uma hipótese memorável:

Obviamente, as representações movimentam-se a si mesmas, não eram empurradas e não tinham nenhuma causa exterior do movimento. Por isso, existe, diz ele para si mesmo, uma coisa que traz em si a origem e o começo do movimento; em segundo lugar, ele observa que esta representação não só se movimenta a si mesma, como ainda move uma coisa completamente diferente, o corpo. Descobre assim na experiência mais imediata uma ação de representações sobre a matéria extensa, ação esta que se apresenta como o movimento desta matéria.¹

Anaxágoras possuía então um esquema regulativo para o movimento no mundo que, na época, concebia ou como movimento das essencialidades verdadeiras e isoladas pela faculdade representativa – o *Nous* —, ou como o movimento causado por alguma coisa que já se encontrava em movimento. O *Nous* também era uma dessas substâncias dotadas de existência, sendo caracterizada por ele como uma matéria muito delicada, revestida da qualidade específica de pensar. Ele tinha agora uma substância que se move a si mesma e que move outras, cujo movimento não vem de fora, nem depende de mais ninguém; a maneira de pensar este movimento espontâneo parecia quase indiferente, podia ser qualquer coisa como o movimento do vai e vem de pequenas bolinhas de mercúrio muito delicadas (a imagem é de Nietzsche).

Porém, a questão sobre a origem de tal movimento permanece em seu horizonte. Podemos pensar todos os outros movimentos como conseqüências e efeitos, mas o que dizer sobre o primeiro, o mais originário? Anaxágoras não queria recorrer à idéia da *causa sui*. Também não podia atribuir às coisas eternas e incondicionadas um movimento espontâneo que lhes seria dado com a existência, desde sua origem. Uma vez que uma coisa (a substância) deixa de ser existente em si e incondicional se, por sua própria natureza, se refere necessariamente a algo que exista fora dela, Anaxágoras “julgou encontrar ajuda e salvação no *Nous* que se move a si mesmo e que é

¹ Nietzsche, F. FT, cap. XV, pp. 89-90

independente; a sua essência é suficientemente obscura e velada para nos iludir acerca de que também a sua admissão implica, no fundo, esta mesma *causa sui* interdita.”¹

Nosso pensamento empírico pode até estipular que uma representação não é uma *causa sui*, mas uma ação do cérebro; para a representação deve constituir uma extravagância singular separar da sua *causa* o “espírito”, produto do cérebro, e imaginar que ele ainda existe depois desta separação. Foi o que fez Anaxágoras; esqueceu o cérebro, a sua virtuosidade surpreendente, a delicadeza e a complexidade das suas circunvoluções e dos seus processos, e decretou a existência do “espírito em si”.

Este ‘espírito em si’ tinha arbítrio, de todas as substâncias era a única a ter iniciativa – descoberta maravilhosa! Podia começar, em qualquer momento, a mover as coisas fora dele, ou podia ocupar-se unicamente de si mesmo durante séculos; em resumo, Anaxágoras admitiu um primeiro movimento na origem dos tempos como o ponto germinal de tudo o que se designa por devir, isto é, de toda a mudança, de toda deslocação e de toda a revolução das substâncias eternas e das suas partículas.²

O que nos importa saber é que o “espírito em si” é eterno e material, e que houve um tempo e um estado do *Nous*, não se sabe se grande ou pequeno, pouco importa, em que ele não estava em ação sobre as partículas de matéria. Nesse momento elas ainda eram imóveis. É esse o período do caos de Anaxágoras.

Para compreendermos essa concepção de Anaxágoras é preciso que tenhamos compreendido a idéia que o nosso filósofo concebeu do que se chama “devir”. Podemos dizer que essa concepção do caos nada tem de necessário; que seria suficiente admitir uma posição accidental qualquer de todas essas existências, mas não uma divisão das mesmas até o infinito. Novamente uma dúvida nos assola: como foi que ele chegou a esta representação difícil e complicada? Pela concepção que tinha do devir empiricamente dado, “começou por haurir da própria experiência uma

¹ Nietzsche, F. FT, cap. XV, p. 91

² Nietzsche, F. FT, cap. XV, p. 91

proposição extremamente surpreendente acerca do devir, e foi esta proposição que acarretou como consequência a teoria do caos.”¹

Sua observação dos processos do nascimento na natureza, e não a referência a um sistema anterior, é que o levou à doutrina de que *tudo nasce de tudo*. E se tudo pode nascer de tudo, o que é sólido do que é líquido, o que é duro do que é mole, o preto do branco, a carne do pão, é porque tudo deve estar contido em tudo. Nesse caso, os nomes das coisas só exprimem a preponderância de uma substância sobre as outras, que estariam presentes em massas mais pequenas, por vezes imperceptíveis. Assim, o nome que damos a um determinado objeto, designa uma preponderância duma determinada coisa no objeto, ele carrega o nome da substância preponderante, mas deve estar cheio também de outras substâncias em componentes muito pequenos.

Mas, se a mistura das substâncias diversas é a forma primitiva da constituição das coisas, e é anterior no tempo a todo o devir e a todo o movimento; se, portanto, tudo o que se chama devir é uma desagregação e pressupõe uma mistura, é preciso perguntar pelo grau que esse mistura, essa confusão, deve ter tido na origem. A mistura primogênita teve de ser total, isto é, uma mistura até ao infinitamente pequeno, uma vez que é preciso um tempo infinito para desfazer a mistura.

Anaxágoras imagina a existência primitiva do mundo mais ou menos como uma massa poeirenta de pontos materiais infinitamente pequenos, dos quais cada um é especificamente simples e possui apenas uma única qualidade, mas de maneira a representar cada uma dessas qualidades específicas num número infinito de pontos isolados.²

Anaxágoras dá agora um passo além e afirma que o *Nous* não está misturado com coisa alguma. Pois, de acordo com sua doutrina, se ele estivesse misturado com um único ente, teria de habitar em infinitas divisões, em todas as outras coisas. Sabemos que a natureza do *Nous* é matéria, então podemos indagar: por que ela não estaria misturada com as outras substâncias? Ao que Anaxágoras responderia:

¹ Nietzsche, F. FT, cap. XVI, pp. 93-94

² Nietzsche, F. FT, cap. XVI, p. 95

...o espírito é divisível até ao infinito como qualquer outra substância, só não é divisível pelas outras substâncias, mas por si mesmo. Quando se divide, dividindo-se e aglomerando-se em massas uma vez grandes, outra vez pequenas, tem desde toda a eternidade uma massa e uma qualidade invariáveis, e o que neste instante é espírito no mundo inteiro, nos animais, nas plantas e nos homens, já o era há um milhar de anos, sem aumento nem diminuição, embora repartido de outra maneira.¹

Quando o espírito tinha alguma relação com qualquer outra substância, nunca se misturava nela, mas antes se apoderava voluntariamente dela, movia-a e impelia-a como queria, numa palavra: dominava-a. Portanto, nesse ponto podemos afirmar, seguindo a trilha de Anaxágoras: primeiro, que o espírito do qual ele fala é o *Nous*; segundo, ele não pode misturar-se às coisas porque é de matéria diferente; - ele é a razão e só pode enquanto tal participar. Por último, onde quer que haja movimento, sua causa é o *Nous*. “O espírito, que é o único a ter movimento próprio, também é o único a ter domínio no mundo e demonstra-o pela movimentação dos grãos de substâncias.”²

Mas será que neste movimento reina o acaso, a arbitrariedade cega, ou ele tem direção, caminho, é caprichoso e decide se vai dar ou não seus impulsos? É neste limite que entramos no santuário das concepções de Anaxágoras.

A preocupação agora de Anaxágoras era como é que ele iria fazer para transformar a confusão caótica do estado originário antes da atuação do *Nous* (do movimento), para que surgisse sem qualquer acréscimo de substâncias ou forças novas, o mundo presente com as órbitas regulares das estrelas, as formas regulares das estações e das horas, a sua beleza múltipla e a sua ordem, enfim, para que o caos se transformasse em cosmos e na ordem vista por nós do mundo. Um movimento inteligente, mas determinado e ordenado de maneira inteligente foi a sua visão.

É esse movimento que é o meio de ação do *Nous*, o seu fim consistiria em desligar completamente do agregado todas as partes semelhantes, fim que ainda não foi atingido, porque a desordem e a mistura eram infinitas na origem.³

¹ Nietzsche, F. FT, cap. XVI, p. 96

² Idem, p. 97

³ Nietzsche, F. FT, cap. XVII, p. 99

Se num determinado momento, infinitamente longínquo, o *Nous* completar sua tarefa, separando as substâncias entre seus iguais e já não houver nem fendas nem divisões, quando a grande paz suceder à grande dispersão e à grande divisão das substâncias, então, o *Nous* regressará ao seu movimento espontâneo; não estará mais dividido e percorrerá o mundo em massas ora grandes ora pequenas, sob a forma de espírito animal ou vegetal, e instalar-se-á no interior de uma outra matéria. Mas sua tarefa ainda não estará concluída.

O modo de movimento que o *Nous* inventou para a realizar, ostenta uma adaptação maravilhosa aos seus fins, pois tende a realizar cada vez melhor a sua tarefa; este movimento é uma rotação contínua concêntrica, começou num ponto qualquer da mistura caótica, percorre, na forma de uma pequena volta e por caminhos cada vez maiores, todo o ser existente, extraíndo de todas as coisas o semelhante, para o juntar ao seu semelhante.²

Primeiramente, esta revolução rolante aproxima, na medida em que avança, o espesso do espesso, o sutil do sutil, e também tudo o que é sombrio, claro, úmido, seco do que lhes é semelhante; mas, acima destas rubricas gerais, ainda há duas mais vastas: o éter, isto é, tudo o que é quente, claro, sutil, e o ar, ou seja, tudo o que é sombrio, frio, pesado, compacto. A separação das massas etéreas das aéreas produz como primeiro efeito desta rotação, que vai se alargando, um efeito semelhante ao do turbilhão que se gera em águas estagnadas: as partes pesadas são levadas para o centro e comprimidas. Esse ciclone progressivo forma-se da mesma maneira no caos. (a imagem é de Nietzsche) A descrição é detalhada e inclui coisas como a formação dos astros e da terra, pedras, etc... Mas não nos deteremos nela.

Para Nietzsche “toda esta concepção é de uma audácia e de uma simplicidade admiráveis, e se parece nada com a teleologia desajeitada e antropomórfica que se associou tantas vezes ao nome de Anaxágoras.”³

O que nos interessa aqui e nos projeta para a filosofia de Nietzsche é que desde que este ciclo se movimenta e que role graças à ação do *Nous*, a ordem, a regularidade e a beleza do mundo torna-se a conseqüência natural deste primeiro impulso, porque o que faz a grandeza e o

² Nietzsche, F. FT, cap. XVII, p. 100

³ Idem, p. 101

orgulho dessa concepção é o fato de deduzir do ciclo em movimento todo o cosmos do devir, ao passo que Parmênides considerava o ser verdadeiro como uma esfera imóvel e morta. O entusiasmo de Nietzsche é evidente:

Pois é um pensamento sublime fazer remontar o esplendor do cosmos e a precisão maravilhosa das órbitas das estrelas a um simples movimento puramente mecânico e também a uma figura matemática animada; por conseguinte, não remontam às intenções nem à intervenção manual de um deus mecânico, mas simplesmente a um modo de vibração que, uma vez desencadeado, prossegue de maneira necessária e determinada e obtém efeitos que se parecem com os dos cálculos mais sábios da inteligência e do sentido prático mais refletido, sendo, no entanto, completamente diferentes. ¹

A seguir Nietzsche faz algumas objeções físicas, mecânicas e lógicas a respeito deste grande esboço da estrutura primitiva do universo vislumbrado por Anaxágoras. Entretanto, no nosso entender, tais objeções têm a finalidade de resguardá-lo de críticas que poderiam vir a ser dirigidas contra ele mesmo, por não ter percebido que tal representação tinha seus defeitos e poderia ser criticada. Nietzsche sabia da impossibilidade de fundamentação segura de qualquer conhecimento, por isso seu critério de avaliação era de outro tipo, conforme veremos mais adiante.

Poderíamos perguntar a Anaxágoras por que razão o *Nous* teve a idéia súbita de atingir um ponto material arbitrariamente escolhido nesse grande número de pontos para o fazer girar na dança agitada, e porque razão não lhe ocorreu esta idéia mais cedo. Ele responderia:

Ele tem o privilégio do arbitrário, tem o direito da iniciativa, só depende de si mesmo, ao passo que o resto é todo determinado a partir de fora. Não tem nenhuma obrigação e, portanto, também não existe causa alguma que ele fosse obrigado a defender. Se alguma vez desencadeou o movimento e se fixou um fim, isso não passou de – a resposta é difícil e Heráclito acrescentaria – **um jogo**. ²

Segundo Anaxágoras, o espírito é um artista, é o gênio mais poderoso da mecânica e da arquitetura, que cria com os meios mais simples as formas e os caminhos mais grandiosos, e que também cria uma espécie de arquitetura móvel, mas sempre em virtude dessa arbitrariedade irracional,

¹Nietzsche, F. FT, cap. XVII, p. 101

²Nietzsche, F. FT, cap. XIX, p. 105

que jaz no fundo da natureza do artista. Face à obra de arte prodigiosa que é o cosmos, brada: “O devir não é um fenômeno moral, é apenas um fenômeno estético”.¹ Ora, parece-nos já termos ouvido os termos *artista, estético e jogo* em outras vozes – Heráclito, e depois o próprio Nietzsche.

Aristóteles narra que Anaxágoras, ao ser perguntado sobre que valor a existência tinha para ele, teria dado a seguinte resposta: “Que eu possa contemplar o céu e a ordem do cosmos.”²

O próprio Anaxágoras teria dito que o homem é já o ser mais racional, ou que deveria trazer dentro de si o *Nous* em maior abundância do que todos os outros seres, simplesmente por possuir órgãos tão admiráveis como as mãos. Concluiu que o *Nous*, conforme a extensão ou a massa em que se apropria de um corpo material, constrói sempre nessa matéria instrumentos que correspondem ao seu grau quantitativo, portanto, instrumentos mais belos e mais bem adaptados ao seu fim quando ele aparece na maior plenitude.

Alguns filósofos posteriores da Antiguidade acharam singular e quase imperdoável a maneira de Anaxágoras usar o *Nous* para explicar o universo. Pareceu-lhes que tinha descoberto um instrumento magnífico sem o ter compreendido bem, e tentaram recuperar o que o inventor negligenciara. Nietzsche redige o seguinte comentário sobre tal fato:

Mas não compreenderam o sentido da resignação de Anaxágoras que, inspirado pelo mais puro espírito do método das ciências naturais, pergunta em cada caso e em primeiro lugar pelo “mediante o que” uma coisa é (*causa efficiens*) e não pelo “porquê” da coisa (*causa finalis*). Anaxágoras não invocou o *Nous* para responder à pergunta especial: porque razão há movimento e como é que há movimentos regulares?³

Em nosso entender a pergunta pela *causa efficiens* é o problema filosófico primordial para Nietzsche e sua resposta, tentaremos mostrar, virá a propósito da idéia de vontade de potência. Não custa lembrar que nossa hipótese de trabalho é que Nietzsche se inspirou nos gregos, como é conhecido por todos, mas mais precisamente colheu suas intuições mais

¹ Nietzsche, F. FT, cap. XIX, p. 106

² Idem

³ Idem, pp. 107-108

originais em Heráclito e Anaxágoras, que afinal não eram tão diferentes assim um do outro. Por ora, sigamos com Anaxágoras.

A sua capacidade de conhecer estava satisfeita por ter encontrado um movimento, cuja simples duração pode criar uma ordem visível num caos totalmente misturado, e ele bem se abstinha de perguntar pelo porquê do movimento, pela causa racional do movimento. Pois se o *Nous* realmente tivesse um fim necessário por essência a realizar através do movimento, já não estaria à vontade para começar o movimento num momento qualquer. Assim, para evitar as dificuldades criadas pela teleologia, Anaxágoras teve de afirmar e de sublinhar sempre com energia que o espírito age livremente. Reforça Nietzsche: “mas esse querer absolutamente livre só pode pensar-se como desligado de qualquer fim, à maneira de um jogo de crianças ou do jogo do instinto artístico.”¹

Por fim, no espírito de Anaxágoras, a ordem e a finalidade das coisas são diretamente apenas o resultado de um movimento cego e mecânico. Anaxágoras admitiu o *Nous* arbitrário, dependente apenas de si mesmo, só para poder dar início ao movimento, para poder sair alguma vez do repouso mortal do caos. Nele, apreciou precisamente a qualidade de ser indiscriminado, de poder, portanto, agir de maneira absoluta, indeterminada, sem ter de obedecer a causas ou a fins. Tal qual a idéia de vontade de potência, acrescentaríamos: Nietzsche parte já do movimento enquanto dado, por isso pensa não precisar justificá-lo, ocupando-se apenas das suas relações e afetabilidades para explicar aquilo mediante o que o devir atua.

¹ Nietzsche, F. FT, cap. XIX, p. 108

Capítulo II. Sobre o Ser e a Aparência

- Isto é, de compreender que, para o fim da conservação de seres como nós, é preciso *acreditar* que tais juízos são verdadeiros; com o que, naturalmente, eles também poderiam ser *falsos*!¹

A filosofia a golpes de martelo: uma declaração de guerra aos ídolos eternos, uma transmutação de todos os valores, cuja grande revelação foi denunciar como um sintoma de decadência o exercício da “razão” na linguagem filosófica, que opera a divisão do mundo em um mundo “real” verdadeiro e um mundo falso da “aparência”. Essa divisão dos mundos instalou-se na metafísica ocidental com o platonismo, que postulou o mundo das idéias como o único verdadeiro; e através da história da filosofia, o “mundo-verdade” foi considerado acessível ou inacessível, atingível através de uma ascese espiritual, como no cristianismo, ou incognoscível, porém com o estatuto de um imperativo, como em Kant, teve seu contorno aumentado ou diminuído, mas, invariavelmente, caracterizou como metafísica toda filosofia onde compareceu como uma presença invisível. O “mundo-verdade” e seus outros nomes ou atributos – a unidade, a identidade, a duração, a substância, a causa, o modelo, a realidade, a essência, o ser – é denunciado por Nietzsche como uma ficção, como o produto do preconceito da razão na linguagem, como uma construção subjetiva.

Mas, comecemos pelo terceiro capítulo do livro *Crepúsculo dos Ídolos* (ou como filosofar com o martelo). O capítulo intitula-se “*A razão na Filosofia*”. Nietzsche começa por fazer o diagnóstico de porque a filosofia, e especialmente a filosofia dogmática, influenciou e continua influenciando pensadores. Para ele, o “dogmatismo” parece ser uma espécie de necessidade metafísica, consoladora e redentora. Sua origem vem do fato de os filósofos não conseguirem, de modo algum, lidar com a representação do vir-a-ser. É como se os dogmas fossem o chão sobre o qual pisam e, ao perdê-lo,

¹ Nietzsche, F. BM, p. 18

perdessem com ele o sentido de sua existência. Vale a pena lembrar que, para Platão, Descartes, Hegel e Kant, entre outros, cada pretensa descoberta fundamental é ponto de partida e alicerce sobre o qual erguerão seus edifícios metafísicos.

A paixão dos filósofos dogmáticos é a perpetuação. Perpetuação de conceitos e emaranhados conceituais fixados e congelados a partir dos quais constroem suas teias com a finalidade de capturar todo e qualquer desavisado. Na voz de Nietzsche: “Eles matam, eles empalham, quando adoram, esses senhores idólatras de conceitos. Eles trazem um risco de vida para todos, quando adoram.”¹

Nietzsche começa sua análise nos ensinando como são demasiadamente dogmáticas tais formulações conceituais. Esquecem eles de todo e qualquer caráter vital que tais conceitos podem e devem ter. Pensamos que uma filosofia que nada tenha a contribuir para a existência, pouco ou quase nada de valor carregará. Vejamos o que nos ensina Nietzsche:

A morte, a mudança, a idade, do mesmo modo que a geração e o crescimento são para eles objeções – e até refutações. Aquilo que é não *vem-a-ser*; o que *vem-a-ser* não é... Agora, eles acreditam todos, mesmo com desespero, no Ser. No entanto, visto que não conseguem se apoderar deste, eles buscam os fundamentos pelos quais ele se lhes oculta.²

Prejudicam com isso a vida e seu instinto mais básico: a naturalidade de aceitar o inevitável *de vir*.

Nietzsche acredita que parte do preconceito a que estão submetidos tais filósofos encontra-se na descrença que estes têm nos sentidos. Para as teorias dogmáticas, que não confiam absolutamente nos sentidos, é conveniente buscar uma realidade “maior e mais verdadeira” por trás da aparência: o Ser. Pensam eles que os sentidos nos iludem e é por isso que não conseguem capturar o Ser, que obviamente deve estar escondido por trás da aparência! Pressupõem, é claro, que ele exista. Nietzsche ironiza:

...onde está aquele que nos engana? Nós o temos, eles gritam venturosamente, o que nos engana é a sensibilidade! Esses sentidos, *que por outro lado são mesmo totalmente imorais*, nos enganam quanto ao mundo verdadeiro. ... – E antes de tudo para

¹ Nietzsche, CI, p. 25

² Ibidem

fora com o *corpo*, esta *idée fixe* dos sentidos digna de compadecimento!¹

Que bela ilusão! Enganam-se a si próprios e procuram um culpado externo! E aqui entramos no terreno da metafísica, onde todo cuidado ainda é pouco. Como dissemos acima, suas teias estão sempre armadas, e um pequeno descuido pode nos emaranhar.

Depois de alertar sobre o modo como historicamente alguns dogmáticos tratam os sentidos, ou seja, rejeitando seu testemunho porque indica a multiplicidade e a transformação, passa Nietzsche agora a fazer o elogio dos sentidos. Afirma Nietzsche: “(...) - eles não mentem de forma alguma. O que nós fazemos com seus testemunhos é que introduz pela primeira vez a mentira.”² Como exemplo de mentiras que se tornaram dogmas ele cita: a unidade, a coisidade, a substância, a duração... Sobre isso Fink faz a seguinte reflexão:

O seu racionalismo é, na verdade, uma luta contra o seu próprio ponto de partida, determinado pelo helenismo trágico por Schopenhauer e Wagner, de um ‘em-si’ que está por detrás das coisas aparentes, de um ‘mundo inteligível’; ele rejeita agora a distinção entre o Uno primordial, a coisa em-si, por um lado, e a aparição, por outro; a força do seu ataque dirige-se contra esta diferença.³

Num segundo momento do aforismo, Nietzsche atribui a desconfiança dos dogmáticos acerca dos sentidos à “razão”: ela é a causa de falsificarmos seu testemunho. Os sentidos, quando nos indicam o vir-a-ser, o desvanecer, a mudança, não mentem. É porque os dogmáticos buscam algo por detrás da aparência, a ficção inabalável do Ser, que lançam suspeita sobre a aparência. No mundo “aparente” encontramos o vir-a-ser incansavelmente atuante, o devir é seu signo e sua sina. Isto é tudo que temos, o Ser é uma ficção vazia. A busca pelo “mundo verdadeiro” é uma excentricidade da razão.

No terceiro aforismo o filósofo continua o elogio dos sentidos e ressalta uma de suas melhores utilizações: a ciência empírica. É através dos

¹ Idem, pp. 25-26

² Idem, p. 26

³ Fink. A filosofia de Nietzsche, p. 48

sentidos que observações e experiências podem ser realizadas. Como sabemos, a experiência é, ao mesmo tempo, a origem e o campo de testes das teorias produzidas pelas ciências da natureza. “Hoje não possuímos ciência senão enquanto nos decidimos por *aceitar* os sentidos: por torná-los mais incisivos, por armá-los, por fazê-los aprender a pensar até o fim.”¹ Nossa ciência inclusive utiliza instrumentos para aperfeiçoar e refinar nossas observações sensíveis, como microscópios ou telescópios. Boa parte dos instrumentos científicos funciona como extensão dos sentidos, aguçando o seu poder perceptivo.

Coerente com o primado dos sentidos, Nietzsche trata a Metafísica, a Teologia, a Psicologia e a Teoria do Conhecimento como “ainda-não-ciência”. Elas carecem de observação e de procedimentos empíricos. Quanto às ciências formais como a Lógica e a Matemática, ele lembra: “Nelas a efetividade não se apresenta absolutamente como problema nem sequer uma única vez.”² E acrescenta que, encerradas em si mesmas, não chegam a questionar-se quanto a qual “...valor em geral possui uma convenção de signos tal como a lógica”.³

A verdade lógica desta antinomia do ‘ser’ e do ‘não-ser’ é absolutamente vazia, quando não pode ser dado o objeto que serve de fundamento, a intuição, a partir da qual esta antinomia é deduzida por abstração; sem a referência à intuição, esta verdade lógica não passa de um jogo de representações, mediante o qual nada se conhece.⁴

Prosseguindo nossa análise, passaremos agora a examinar o edifício dos “primeiros princípios” dos filósofos e seu expoente máximo: o conceito “Deus”. Trata-se de mostrar sua origem e suas conseqüências malélicas para a vida e para o conhecimento. Nietzsche nos aponta que a confusão é o que está por trás dessas idiosincrasias. Tal confusão consiste em colocar o que deveria vir por último em primeiro lugar. Ou seja, “(...) colocam no início enquanto início o que vem no fim (infelizmente! Pois não devia vir em momento algum!)”⁵. Como resultado, seus “conceitos mais

¹ Nietzsche, CI, p. 27

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ Nietzsche, FT, p. 70

⁵ Nietzsche, CI, p. 27

elevados”, conceitos mais universais e vazios, se evaporam como fumaça diante da realidade. É o preço que tais filósofos pagam por enunciar seus primeiros princípios distantes da realidade sensível.

O conceito de ser! Como se a origem empírica mais miserável não aparecesse já na etimologia da palavra! (...) Mas o significado original da palavra esvanece-se rapidamente, embora reste sempre o suficiente para que o homem represente a existência das outras coisas segundo a analogia da própria existência e, portanto, de maneira antropomórfica e, em todo o caso, por uma transposição ilógica.¹

Platão, Descartes, Kant e Hegel utilizam como recurso para justificar sua posição o conceito de *Causa Sui*. Acreditam que todo princípio é causa de si, não pode provir de outra coisa. Exemplos: as idéias de “Bem”, “Verdade”, “Belo”, “Perfeito”, “Deus”. Critica Nietzsche: “...o mais elevado não *tem o direito* de surgir do mais baixo, não *tem* de modo algum *o direito* de ter surgido... Moral: tudo o que é elevado precisa ser *causa sui*.”² Percebemos com esse ataque de Nietzsche a inversão feita pelos dogmáticos e sua pretensão: criatura aparece aqui como criador; pois são tais filósofos que criam o conceito de *causa sui*. Assim, os conceitos “mais elevados” são *sua* criação, e eles pretendem fazer parte deles? Como? A *causa sui* não é a causa de si mesma? Eles inventam-se a si mesmos. Parece-nos que estão sobrando criadores! Comenta Nietzsche: “A proveniência a partir de algo diverso vale como objeção, como colocação em dúvida de seu valor.”³

Portanto, nenhum conceito desse tipo pode ter experimentado o vir-a-ser e, desse modo, todos eles *precisam* ser *causa sui*. Também não podem ser ao mesmo tempo desiguais entre si, pois não podem estar em contradição consigo mesmos. “É assim que eles descobrem seu conceito estupendo de “Deus”... O derradeiro, o mais tênue, o mais vazio é posto como o primeiro, como causa em si, como *ens realissimum* (...)”⁴

As palavras não passam de símbolos para as relações das coisas entre si e conosco, nunca afloram algures a verdade absoluta; e a palavra ‘ser’ só designa a relação mais geral que liga todas as coisas entre si, como a palavra ‘não-ser’. (...) Pelas palavras e

¹ Nietzsche, FT, p. 72

² Nietzsche, CI, p. 27

³ Idem, pp. 27-28

⁴ Ibidem, p. 28

pelos conceitos, nunca atravessaremos o muro das relações, nem penetraremos em qualquer origem fabulosa das coisas; mesmo nas formas puras da sensibilidade e do entendimento, no espaço, no tempo e na causalidade, não encontramos nada que se pareça com uma *veritas eterna*.¹

Por que tais enganos se dão? Seriam esses filósofos ingênuos? Talvez maldosos? Tais questões são pertinentes para o Nietzsche psicólogo, do qual trataremos no próximo capítulo. Por ora, vejamos como *Nietzsche* lida com o tema da razão e da linguagem.

No início do quinto aforismo uma ironia do filósofo nos salta aos olhos: “ – Vejamos em contraposição de que modo diverso **nós** {grifo meu} (- eu digo de maneira mais educada nós...) consideramos o problema do erro e da aparência.”² O “nós” a que se refere Nietzsche ninguém mais é senão ele mesmo. Expressa a constatação irônica de que está por enquanto sozinho nessa crítica. Mas também faz ver que o seu tempo já deveria ser capaz de fazê-la, unindo-se a ele.

Solitário em sua posição, ele nos lembra que “...Outrora tomava-se a transformação, a mudança, o vir-a-ser em geral como prova da aparência, como um sinal de que algo tinha se apresentado que necessariamente nos conduzia ao erro.”³ Porém, ao contrário do que pensavam, vemos que quem nos obriga a fixar a unidade, a identidade, a duração, a substância, a causa, a coisidade, em suma, o Ser, é um preconceito da razão que nos enreda de algum modo no erro, “nos leva *necessariamente* ao erro.”⁴ Desse modo, o autor acredita que, com uma rigorosa verificação interna, ou seja, em nós mesmos, encontraríamos o *erro*.

O *erro* acima mencionado, e já descrito como um preconceito da razão, toma forma quando é manifestado por meio de signos: eis nossa linguagem. Quando trazemos à consciência pressupostos fundamentais da linguagem metafísica estamos inseridos em um “fetichismo grosseiro”.

Esse fetichismo vê por toda parte agentes e ações; ele crê na vontade enquanto causa em geral; ele crê no ‘Eu’, no Eu enquanto Ser, no Eu enquanto Substância, e *projeta* essa crença no Eu-substância para todas as

¹ Nietzsche, FT, p. 71

² Nietzsche, CI, p. 28

³ Idem.

⁴ Ibidem.

coisas. – Só a partir daí a consciência cria então o conceito ‘coisa’... Por toda parte, o Ser é introduzido através do pensamento, *imputado* como causa. Somente a partir da concepção do ‘Eu’ segue, **enquanto derivado**, (grifo nosso) o conceito ‘Ser’...¹

Desse modo é que nasce e nos é imposto, desde o princípio, o *erro*. A saber: “a assunção de que a vontade é algo que *atua* – de que a vontade é uma *faculdade* (...)”². Portanto, é através da ficção do Eu e da ficção da Vontade, que tem origem a Ficção do Ser. Ou, para dizer com todas as letras: o Ser é, sempre foi e sempre será uma ficção vazia. Uma metáfora que esqueceu da própria origem. Ainda: a ficção do Eu e a ficção do Ser são só palavras, não são coisas.

Pensamos que chamar a **substância** de **Ser** foi uma grande “descoberta”, que começou com Parmênides e os eleatas e se infiltrou na História da Filosofia de uma maneira geral. Nada teve até aqui tanto poder de convencimento quanto o erro do Ser. Ele está presente em toda e qualquer palavra e em toda e qualquer frase que pronunciamos. Porque na linguagem nos expressamos com o **verbo ser** sobre todas as coisas. Daí o espalhamento rápido dessa idéia.

“A ‘razão’ na linguagem: oh! mas que velha matrona enganadora! Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática...”³ Para deixar claro: a gramática conserva o conceito Ser como unidade. Porém, se deixarmos de acreditar na gramática, a metafísica estará morta, e a transvaloração fará suas exéquias.

No último aforismo do capítulo, o próprio Nietzsche faz um resumo, em quatro teses, da visão tão essencial e tão nova que ecoou dos escombros após tal demolição e nos alerta: “(...) facilitarei com isso a compreensão e provocarei a contradição.”⁴

Primeira Proposição. “Os motivos que fizeram com que se designasse ‘este’ mundo como aparente fundamentam muito mais sua realidade. – Um outro tipo de realidade é absolutamente indemonstrável.”⁵ O mundo sensível foi sempre tido como pouco confiável por motivos como:

¹ Ibidem, p. 29

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem, p. 30

⁵ Ibidem.

mudança, variação, instabilidade, etc. Ora, para Nietzsche, são justamente **essas** as razões que fundamentam sua realidade...

Segunda Proposição. “As características que foram dadas ao ‘Ser verdadeiro’ das coisas são características do não-Ser, do Nada. Construiu-se o ‘mundo verdadeiro’ a partir da contradição com o mundo efetivo (...)”¹. As características sempre atribuídas ao Ser (unidade, essência, permanência, identidade, etc) são as características do **Nada** – *porque nada há que seja assim.*

Terceira Proposição. “Criar a fábula de um mundo ‘diverso’ desse não tem sentido algum se pressupusermos que um instinto de calúnia, de amesquinamento, de suspeição da vida não exerce poder sobre nós. Neste último caso, nos vingamos da vida com a fantasmagoria de uma ‘outra’ vida, de uma vida ‘melhor’.”² Criamos a *fábula* do Ser como manifestação de um *instinto de diminuição da vida* que se apodera de nós.

Quarta Proposição. “Cindir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’, seja do modo cristão, seja do modo kantiano (um cristão *pérfido* no fim das contas) é apenas uma sugestão da *décadence*: um sintoma de vida que decai... (...) Pois ‘a aparência’ significa aqui *uma vez mais* a realidade; só que sob a forma de uma seleção, de uma intensificação, de uma correção... O artista trágico não é nenhum pessimista. Ele diz justamente *sim* a tudo que é digno de questão e passível mesmo de produzir terror, ele é *dionisíaco*...”³ A visão trágica (artística) da aparência é a mais elevada. É ela que nos permite dizer *sim* à vida, mesmo à dor, afirmar a vida e a existência, recuperar a dignidade e a inevitabilidade do devir. Devemos abandonar a ilusão do Ser e dizer **Sim** à realidade do **vir-a-ser**. Enfim, tornemo-nos **espíritos livres**, sejamos **trágicos**.

Nietzsche concebe a inversão do idealismo como uma tarefa que lhe cabe: ela é a alegre nova que na *Aurora* e na *Gaia Ciência* encontra as suas primeiras e titubeantes palavras. O aniquilamento da concepção idealista do mundo, isto é, a destruição da religião, da moral e do ultramundo metafísico é tentada por Nietzsche, mais superficialmente, através da sua destruição psicológica, e mais profundamente e num sentido filosoficamente significativo, através da abolição da alienação humana. No primeiro caso, o

¹ Ibidem.

² Ibidem.

³ Ibidem.

idealismo não é verdadeiramente convertido, mas apenas negado; em contrapartida, no segundo caso a existência humana conserva a sua 'grandeza', o homem é concebido como o ser que se supera a si próprio, o idealismo é invertido: todas as transcendências são expressamente buscadas dentro do homem, pelo que lhe é conferida assim a máxima liberdade da criação audaciosa. O sentimento de que só com o fim do idealismo aparecerão as grandes possibilidades do homem domina Nietzsche, é a sua *gaya scienza*.¹

É preciso fazer aqui um pequeno parêntese. Uma de suas frases lapidares é muito evocada, não só pelos estudiosos, mas também pelos leitores circunstanciais de Nietzsche: “não há fatos, somente interpretações”. Pensamos que tal frase tem sido muita citada e pouco compreendida. É preciso recuperá-la no contexto que permeia várias das posições do filósofo. Tentaremos desfazer esse equívoco analisando o conhecido capítulo do **Crepúsculo dos Ídolos**, *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 idéia, 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 a sua penitência”).

(Progresso da idéia: 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 idéia tornou-se sublime, esvaecida, nórdica, königsberguiana.)

4.

O mundo verdadeiro – inatingível? De qualquer modo, não atingido. E, enquanto não atingido, também *desconhecido*.

¹ Fink, A filosofia de Nietzsche, pp. 62-63

Conseqüentemente 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 idéia que já não serve mais para nada, que não obriga mesmo a mais nada – uma idéia que se tornou inútil, supérflua; *conseqüentemente*, uma idéia refutada: suprimamo-la!

(Dia claro; café da manhã; retorno do *bon sens* e da serenidade; rubor de vergonha de 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.*)¹

O que se nota, num primeiro exame da estrutura do texto, é que cada etapa da história é apresentada em duas formulações diferentes. A primeira comenta em linguagem discursiva, denotativa, o destino da Idéia platônica, de um além-mundo, na história da metafísica ocidental depois de Platão. A segunda, em linguagem metafórica, figurativa, aparece entre parênteses, como se esse outro modo de dizer fosse a ilustração poética do sentido filosófico contido na primeira.

A metáfora, entendida como figuração desviante do “sentido próprio”, é tida pelos filósofos metafísicos como apresentando uma espécie de inferioridade expressiva. Isto é, há no pensamento dogmático uma espécie de desconfiança com relação à metáfora, tida como um auxiliar traiçoeiro do conceito, uma armadilha onde o sentido se perderia. Por isso a metáfora não tem para a razão senão um uso pedagógico. Nietzsche se destaca dessa visão filosófica recorrente ao dar à linguagem metafórica um lugar equivalente de expressão do sentido.

Sigamos a cadeia metafórica. A primeira coisa que se nota é que ela se ordena segundo uma *configuração astronômica*, onde o desenvolvimento da razão na história da filosofia é inserido em uma *cena solar*. A fábula parece contar a história progressiva de um *clareamento*, que culmina ao meio-dia,

¹ Nietzsche, CI, pp. 31-32.

momento da maior luminosidade. Quando se lê os parênteses do último momento: “Meio-dia; instante da sombra mais curta; fim do erro mais longo; ponto culminante da humanidade”, o simples hábito das oposições clássicas em nossa linguagem – erro / verdade, sombra / luz, noite / dia – faz-nos pensar que o momento inicial da história contada por Nietzsche, o platonismo, devesse então ser equivalente à *meia-noite*, o momento de maior obscuridade, e o contrário do *meio-dia* que anuncia Zaratustra no fim da história.

Contudo o platonismo do primeiro momento é também sugerido metaforicamente como um *meio-dia*, cuja claridade declinaria progressivamente com o cristianismo e o kantismo – o “velho sol” ao fundo, mas envolto em bruma e ceticismo. Só no positivismo há um “cantar de galo”, que anuncia uma nova aurora. Isto é, na cena solar onde a fábula se situa – porque é em fábula que se tornou o “verdadeiro mundo”, observamos não o movimento *semicircular* do sol, de meia-noite a meio-dia, como o ponteiro de relógio, mas o movimento *circular* percorrido de um meio-dia a outro, como numa revolução astronômica completa.

Leitura curiosa, se pensarmos que Platão e Zaratustra são opostos absolutos na estrutura significativa do texto. No terceiro parágrafo, descobrimos um sol que até aí se escondia numa aparente meia-noite, e que empalidecendo, revela o seu brilho inicial; um sol que, desaparecendo, dá lugar à “manhã cinzenta” do quarto parágrafo. Portanto, o momento platônico é também meio-dia, mas de um outro sol, que não o de Zaratustra, e num outro céu.

Resta saber se é possível ainda falar em metáfora, já que no ponto final da história do verdadeiro mundo em que Nietzsche situa seu próprio texto, a metáfora já não pode ser tomada como uma explicitação pedagógica, o sentido impróprio, secundário, daquilo que, em sentido próprio, pertenceria ao conceito, à linguagem dogmática da razão. No discurso de Nietzsche, que traz a palavra de Zaratustra e Dionísio, não há mais lugar para um rebaixamento da metáfora. Tal como ela se apresenta do sexto momento, sucedendo a uma proposição filosófica negativa – a abolição dos dois mundos – a metáfora parece ser a única representação possível daquilo que resta.

Talvez por isso, no entanto, não faça mais sentido chamá-la metáfora. A especificidade do texto nietzschiano reside na inauguração de um novo espaço formal, que sequer pode ser chamado de metafórico, já que não mais se trata da manifestação figurativa do que seria inteligível para a razão. O começo de Zaratustra acompanha-se de uma revisão das oposições filosóficas tradicionais entre sensível e inteligível, próprio e metafórico, dialético e poético.

Vê-se que o destino do “mundo-verdade” é o destino do platonismo: com a abolição da divisão metafísica dos mundos em um mundo sensível e mundo supra-sensível, a história do desenvolvimento do platonismo chega a seu termo.

Primeiro Momento: Platão. No primeiro momento não se trata ainda de falar do “mundo-verdade”, mas de saber como o homem se comporta a respeito dele. Não se trata portanto do platonismo, mas do *homem Platão*, como figura simbólica do mundo grego; o “mundo-verdade” não é ainda objeto de uma doutrina, mas, para o homem grego, a presença luminosa do ser, o aparecer sem véu.

A principal característica do mundo supra-sensível nesse momento é que ele é *acessível* aos homens aqui e agora, nesta vida. Porém, acessível a qualquer tipo de homem? Não, esse mundo é permitido apenas a um determinado tipo de homem: ao sábio, ao religioso, ao virtuoso. Na verdade, o virtuoso resume e explica os outros dois tipos. O virtuoso é o homem do ressentimento, em cuja origem está a recusa virtuosa do sensível para atingir o supra-sensível. *A metafísica é a filosofia do ressentimento*, porque em sua base está a divisão dos mundos e o privilégio do inteligível sobre o sensível; ela é o medo do *dever*. Portanto a moral está na base de toda metafísica.

Segundo Momento: O Cristianismo. É também o momento da realização do platonismo enquanto doutrina, quando a ruptura entre os dois mundos é expressamente estabelecida. “O cristianismo é um platonismo para uso do povo”¹; podemos até notar uma diferença entre ambos, mas será uma diferença apenas de grau.

¹ Nietzsche, F. CI, *passim*

Se no mundo grego, era possível ao sábio, ao religioso, ao virtuoso atingir o mundo das idéias, no cristianismo ele é apenas *prometido*: é preciso conquistar pela penitência o “mundo-verdade”, *inacessível nesta vida*. Há pois, um ligeiro assentimento ao mundo sensível, mas apenas enquanto “vale de lágrimas”, expiação terrestre para atingir o celeste. O assentimento é portanto ambíguo e limitado: a vida é ainda negada em sacrifício a uma outra vida, futura, no além, e quanto mais esse “assentimento” afasta o “mundo-verdade”, mais tal mundo torna-se verdadeiro.

Terceiro Momento: O Kantismo. Com Kant o mundo sensível será ainda mais privilegiado, já que somente os fenômenos são acessíveis ao conhecimento. O “mundo-verdade” já não é cognoscível; o objeto do conhecimento é reduzido à fenomenalidade, que é o lugar da não-verdade; o conhecimento do *ser* é substituído pelo conhecimento do *aparecer*.

Contudo, o “mundo-verdade” não é ainda negado. Se não é possível conhecê-lo, ele ainda é admitido como lugar da religião, da moral, como fundamento metafísico do imperativo categórico. O mundo das idéias subsiste, mas apenas enquanto justificação da moral, inatingível, e nessa medida *Kant é um Platão melancólico*.

Quarto Momento: O Positivismo. Se no kantismo o “mundo-verdade” permanecia como imperativo, no positivismo o mundo supra-sensível não só não é cognoscível, como não obriga mais a nada. Entretanto, se não é afirmado, não é também abolido; existe uma coisa em-si, apenas não é acessível, e por isso não devemos nos preocupar com isso. É o momento da *suspensão de juízo*, cética, quanto ao Ser, para fazer ciência do aparecer.

Quinto Momento: Os Espíritos Livres. É chegado o momento da *negação* do “mundo-verdade”, quando o platonismo é finalmente superado. Aqui já encontramos o próprio Nietzsche numa primeira fase de sua filosofia. É um momento de luta, não de afirmação; o “mundo-verdade” é negado, toda tarefa consiste em eliminar esse resíduo de *essência* que subsistiu no positivismo.

Contudo, permanece ainda o mundo das aparências, o mundo empírico instaurado pelo positivismo. Torna-se necessário ir mais adiante. Nietzsche

não pode permanecer na negatividade; é preciso completar a trajetória solar e chegar ao Meio-Dia, momento de Zaratustra, momento da sua maior filosofia.

Sexto Momento: *Nietzsche*. Meio-dia: a hora da suspensão de todas as atividades, das visões proibidas seguidas de delírio; é a hora do sol a pino, sem sombra, a partir da qual tudo recomeça. É o momento em que o mundo sai do *tempo histórico* para entrar no *tempo mítico*: começa ZARATUSTRAS.

A partir desse aforismo de Nietzsche, Michel Foucault se questiona:

E além disso a questão da verdade, o direito que ela se dá de refutar o erro de se opor à aparência, a maneira pela qual alternadamente ela foi acessível aos sábios, depois reservada apenas aos homens de piedade, em seguida retirada para um mundo fora de alcance, onde desempenhou ao mesmo tempo o papel de consolação e de imperativo, rejeitada enfim como idéia inútil, supérflua, por toda parte contradita – tudo isto não é uma história, a história de um erro que tem o nome de verdade? ¹

Suprimindo a metafísica suprimimos também o mundo aparente, este só fazendo sentido enquanto oposto àquele, enquanto par de uma dicotomia. O mundo aparente também é esvaziado de sentido com a recusa metafísica operada pelo filósofo. Nesse sentido é que a frase lapidar Nietzscheana acima citada deve ser interpretada: o mundo aparente não é a realidade, nem corresponde aos fatos objetivos. Difere do mundo verdadeiro qualitativamente, sendo a qualidade deste o inteligível, enquanto a daquele à aparência. Não devemos nos apegar nem a um nem a outro, pois aí não é possível termos clareza, certezas, dogmas, apenas interpretações. A realidade é puro devir, puro e inocente, geração e corrupção; desconhece a estabilidade. Só podemos tentar dar conta do real por uma perspectiva, apenas tentar. Não esquecendo que também isso é somente uma interpretação.

...é mais ou menos a visão previsível de Nietzsche que distinções entre interno e externo, entre matéria e mente, e polaridades análogas, levam a nada; e que, sendo logicamente correlatas uma à outra, qualquer tentativa de negar a realidade de um pólo às custas do outro é sem sentido. Deve-se aceitar ambas ou nenhuma dessas antíteses, e Nietzsche sempre insiste em nenhuma, virtualmente como se fosse sua diretiva metodológica abolir distinções quando as encontra. ²

Tendemos a discordar da postura teórica assumida por alguns intérpretes do filósofo, tais como Heidegger e Marton, de dividi-lo em fases. Pensamos que a obra de Nietzsche, embora aforismática e fragmentada, não

¹ Foucault, *Microfísica do poder*, p. 19

² Danto, *Nietzsche as Philosopher*, p. 105

se presta a isolamentos e posteriores encerramentos de seus pensamentos, em tal ou qual fase ou período; e que encontraríamos por isso uma divisão sistemática conceitual que justificasse tal abordagem, exceção feita aos póstumos, (outra discussão) de seu pensamento.

Julgamos contar com o apoio textual do próprio Nietzsche para tal posicionamento. Em seu *Crepúsculo dos Ídolos*, no último aforismo do penúltimo capítulo, nas últimas frases ele constata:

E com isto toquei novamente o ponto, do qual outrora parti – ‘O Nascimento da Tragédia’ foi minha primeira transvaloração de todos os valores: com isto me coloco uma vez mais de volta ao solo, a partir do qual meu querer, meu *poder* cresce – eu, o último discípulo do filósofo Dioniso – eu, o mestre do eterno retorno...¹

O “mundo-verdade” torna-se enfim uma fábula: isto quer dizer que foi restituído à narração, onde sempre habitou. O discurso sobre a essência das coisas nunca teve referente: os signos distintivos que foram usados para designar a verdadeira “essência das coisas” são signos característicos do não-ser, do nada.² Nossa crença no mundo das essências não passa, portanto, de uma ficção gramatical, criada a partir da crença na presença da razão na linguagem. Acreditamos que a razão é o impessoal, o divino em nós, e que, portanto, não pode ser a expressão de nossa subjetividade; senão, de onde viria essa certeza interior que nos assegura da veracidade das categorias da razão, senão de sua origem divina? A partir dessa crença, não é difícil sermos enredados na trama das palavras, que nos conduzem ao grande engodo do ser; a linguagem pode falar da essência das coisas, porque é racional. E porque acreditamos na gramática, ainda não podemos nos desembaraçar de Deus. Portanto, quando Nietzsche restitui ao “mundo-verdade” o caráter de ficção narrativa, está também levando a efeito a denúncia da linguagem enquanto discurso “teológico” sobre a essência das coisas, para propor em contrapartida o estatuto metafórico de todo signo. Mas sobre isso nos deteremos mais adiante.

O “mundo-verdade” é, pois, um erro. A originalidade desta afirmação, seu aparente caráter contraditório, não permitem uma compreensão imediata de seu significado, cuja importância teórica, no entanto, é fundamental. Com

¹ Nietzsche, CI, p. 118

² Nietzsche, F, CI, p. 30

isto, Nietzsche quer dizer que não há mais um mundo das essências, das coisas verdadeiras, dos modelos, o qual é ao mesmo tempo imitado e dissimulado no mundo das aparências, cujo estatuto é, portanto, tanto de cópia como de simulacro. Quando Nietzsche desmistifica o conceito de substância, (“ao qual nada de real corresponde”)¹ está decretando que tudo o que é, é aparência. Não se trata apenas do privilégio da aparência em relação à essência, como propôs Heidegger, que afirma ter Nietzsche mantido a dualidade dos mundos platônica, procedendo apenas à inversão topológica dos valores: se o pensamento metafísico valorizava a essência em detrimento da aparência, Nietzsche teria invertido essa ordem, privilegiando a aparência. Na verdade, Nietzsche *abole* a dualidade dos mundos, e quando faz o elogio da aparência, não se refere mais ao mundo das aparências concebido pela metafísica, enquanto cópia, simulacro, o inessencial que se opõe ao mundo verdadeiro essencial. A aparência, tal como é concebida por Nietzsche, nada encobre, nem sequer o *nomeno* incognoscível; “eu não coloco a ‘aparência’ como o contrário da ‘realidade’” diz Nietzsche, “eu afirmo ao contrário que a aparência é a realidade, aquela que se opõe a que transformemos o real em um ‘mundo-verdade’ imaginário.”² E se algo passa a ter as características enganadoras do mundo das aparências metafísico, é o “mundo-verdade”, enquanto ilusão de ótica moral.³

Portanto, a grande denúncia de Nietzsche não vai ser apenas de inspiração neo-kantiana, censurando a futilidade e validade da metafísica ao confundir a coisa conhecida com a coisa mesma. Para compreender o que é o conhecimento, os seus limites, não é suficiente renunciar à essência, e nessa medida Nietzsche se afasta de Kant. Porque ao por a pergunta: o que é o conhecimento?, Kant já crê no *fato* do conhecimento, e essa pergunta escrupulosa é já uma primeira mentira. No fundo, Kant nunca pôs em jogo a crença herdada por todo filósofo, na própria competência de totalizar; a modéstia kantiana é uma falsa modéstia, que pode trazer de volta a velha audácia metafísica. À diferença do escrúpulo kantiano, Nietzsche não mais considera o conhecimento como um *fato*, por cujo valor e por cujos limites é

¹ Nietzsche, F. GC, p. 139

² Nietzsche, F. WP, *passim*

³ Nietzsche, F. CI, p. 30

preciso perguntar, mas como um *conceito*, enquanto objeto filológico, palavra. Todo conceito é construído a partir de supostos “dados imediatos”; toda palavra torna-se imediatamente um conceito enquanto deve servir para designar experiências inumeráveis e diferentes entre si, e não apenas para a experiência única que lhe deu origem; portanto todo conceito nasce da identificação do não-idêntico.¹ Nietzsche procede à desconstrução desses dados, contestando a “imediateza” que os caracteriza como “instâncias últimas” do sentido. Na verdade a crença numa origem unívoca dos conceitos, num sentido natural na base da linguagem, é para Nietzsche totalmente absurda. O trabalho do decifrador, do filólogo, é entender a formação do conceito, não a partir de um núcleo essencial de sentido, mas de uma primeira codificação arbitrária. O que há por trás dos dados imediatos é uma escolha arbitrária de certas imagens para serem portadoras de sentido.

Não há essências, só aparências que não podem ser expressas de maneira unívoca. As palavras são a expressão das relações das coisas aos homens, nunca das coisas mesmas. De qualquer modo, não existe tal entidade – a coisa em-si.² Ao mundo dos fenômenos não corresponde nenhum nomeno, e entre eles e as palavras não existe nenhuma relação necessária. E é nesse sentido que o conhecimento, enquanto conceito, não mantém nenhuma relação necessária com seu objeto; conhecer, como de resto expressar-se, é proceder a uma codificação arbitrária do sentido, é *interpretar*. Por isso todo conhecimento é perspectivista; porque é impossível falar dos fenômenos de um ponto de vista impessoal, totalizador, isto é, metafísico. Todo conhecimento vem das sensações. Contudo, essa origem empírica não pode ser critério da objetividade do conhecimento, porque mesmo as sensações estão comprometidas com uma perspectiva. A percepção justa, isto é, a expressão adequada de um objeto no sujeito, é um absurdo. Nossas sensações já são interpretações; “nosso ‘mundo exterior’ é um *produto da imaginação* que utiliza para suas construções antigas criações tornadas atividades habituais e aprendidas. As cores, os sons são fantasias que, longe de corresponder exatamente ao fenômeno mecânico real, não correspondem

¹Nietzsche, F. LF, p. 68

²Nietzsche, F. WP, *passim*

senão a nosso estado individual.”¹ Todo conhecimento está pois, comprometido com uma perspectiva individual, que constrói ficções subjetivas sobre o universo; por isso, todo procedimento científico que se pretende “objetivo” não pode descrever senão um universo antropomórfico. “O homem, em última análise, não reencontra nas coisas senão o que ele próprio ali colocou.”² Todo discurso teórico é portanto, uma interpretação que tem o caráter de uma *legislação* sobre o universo, na medida em que é a expressão de uma vontade: “eu quero assim”. Mas nem todo discurso reconhece o seu caráter legislador, a vontade arbitrária que o inspirou; a ciência, como a metafísica, são censuráveis por esse esquecimento.

“Reconduzir algo desconhecido a algo conhecido alivia, tranquiliza, satisfaz e dá, além disso, um sentimento de potência.”³ Todo ato de conhecer é para Nietzsche, antes de tudo a expressão de um desejo de segurança. O desconhecido, os fenômenos isolados em sua diferença, provocam a inquietude e o sofrimento. Nossa reação imediata é suprimir essa situação penosa, buscando na experiência passada algum raciocínio causal segundo o qual os novos fenômenos também possam ser relacionados. Procuramos não só explicar o novo por uma causa já inscrita na memória, mas ainda escolhemos entre as causas possíveis, a mais ordinária, a mais simples e tranquilizadora. Todas as explicações são a transcrição numa linguagem errônea, de estados de prazer ou desprazer. Assim, raciocinar casualmente é um ato instintivo, já que o que realmente está em jogo no ato do conhecimento, é a preservação da espécie.

Para Nietzsche, toda visão do mundo está inserida num perspectivismo. Sendo assim, o conhecimento tem um valor relativo, a interpretação científica tendo, sob esse ponto de vista, o mesmo estatuto de qualquer outra interpretação. Mas sabemos que os critérios aplicados à ciência são os critérios orientados para a verdade. O discurso científico supõe um objeto de conhecimento, o real, do qual ele pretende ser a explicação. A ciência lida com “fatos”. Mas, quando Nietzsche apontou o perspectivismo do

¹ Nietzsche, F. WP, *passim*

² Nietzsche, F. WP, *passim*

³ Nietzsche, F. CI, p. 46

conhecimento, mostrou também que “não há fatos, só interpretações”.¹ É impossível tomar a unidade primeira, o “fato”, como a evidência irrecusável da solidez, da verdade do conhecimento, dado que a sua própria percepção consiste numa escolha interpretativa. Conhecer é, deste modo, interpretar um universo que já ao nível das sensações é percebido interpretativamente. A natureza perde sua constituição metafísica para tornar-se um conjunto de signos, um texto a ser decifrado. Mas não há um sentido originário que se deva atingir; contra a proibição aristotélica da infinidade de significações possíveis, Nietzsche restitui a todo discurso a liberdade de legislar sobre o sentido, infinitamente; não há limites para a vontade do legislador. É o fim do sentido próprio: só a metáfora, enquanto atividade interpretativa pode falar do real enquanto conjunto de signos, que no entanto não possuem referente. O conhecimento, como qualquer discurso, é metafórico. Contudo, estando comprometido com o instinto de conservação da espécie, o conhecimento torna-se tarefa de transformar o estranho em familiar, o inquietante no seguro, a incerteza na certeza. O conhecimento busca o reconhecimento, isto é, a assimilação narcísica do mundo pelo sujeito. E mais ainda, estando comprometido numa perspectiva que tem como horizonte a verdade, o conhecimento é um tipo de erro. Mas “erro” tem em Nietzsche um sentido bem preciso. Diante de um universo que é texto e cujas interpretações são infinitas, é impossível compreender “verdade” e “erro” da mesma maneira radical como a metafísica os compreendeu, como conceitos mutuamente exclusivos. Das infinitas interpretações possíveis todas são erros, no sentido em que nenhuma pode aspirar à univocidade e à autoridade dos discursos metafísicos sobre a essência; e nesse sentido, a verdade, enquanto interpretação, como todas, é um tipo de erro.

Com isso, Nietzsche denuncia a impostura radical que começa com a instauração dos sistemas de verdade, sobretudo dos sistemas de fundamentação da ciência nas verdades filosóficas. O filósofo esquece o ato de legislação no início de seu discurso, quer manter inquestionável a exigência que fez surgir a verdade. É certo que toda forma da vontade de potência é criadora, e nesse sentido a vontade de verdade em seu início foi

¹ Nietzsche. F, FF, § 7 (60), p. 164

também um ato de criação, uma das formas da grande mentira gerada pela vida. Mas a vontade de verdade não é uma criação como as outras, porque seus criadores esquecem imediatamente o seu caráter de ato arbitrário. A criação como tal é imediatamente transformada em substância, identidade, essência, o conceito é reduplicado em *ousia*, o conhecimento em saber totalizador. Era necessário o esquecimento da criação como o melhor sistema de proteção contra o sofrimento. No fundo, o que gerou a vontade de verdade não foi a preocupação de não ser enganado, mas de nunca ser enganado no tocante à *própria preservação*.

Mas Nietzsche admite que a essência de nossa espécie é buscar a própria conservação.¹ E se conservar-se não é o mesmo que viver, conservar-se é condição para viver. Não é tão grave afinal, o emprego da palavra “verdade” entre os cientistas. Porque dizer que esse juízo é falso não é objeção contra ele, já que o essencial é saber em que medida esse juízo serve para promover a vida, para conservar a espécie. “Renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida.”² É preciso continuar sonhando para não morrer. O homem que conhece é o meio que a vida encontra para se prolongar. “A sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos é e será, talvez, o meio supremo de manter a universalidade do sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e, precisamente com isso, *a duração do sonho*.”³

Nietzsche fala também da intensificação da vida, do privilégio da arte sobre o conhecimento científico. “Não se trata de aniquilar a ciência, mas de *dominá-la*.”⁴ A ciência pode sobreviver se afastar a preocupação da segurança e a garantia do logos. A verdade é um valor necessário, mas a humanidade estabelece como fim o que é somente um meio para a conservação da vida. É o não reconhecimento do perspectivismo, que é um sintoma de uma vontade fraca. E todo privilégio do discurso nietzschiano reside no fato de ter reconhecido por toda parte a interpretação, e de ter-se reconhecido a si mesmo como interpretação.

¹ Nietzsche, F. GC, § 1, p. 51

² Nietzsche, F. BM, § 4, p. 12

³ Nietzsche, F. GC, § 54, p. 92

⁴ Nietzsche, F. LF, § 28, p. 5

Capítulo III. Psicologia e genealogia

– Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor...¹

Por várias vezes em seus escritos Nietzsche se denomina “psicólogo”. Essa afirmação merece atenção. Certamente sua obra não é majoritariamente reconhecida como contribuição histórica para a formação da psicologia enquanto ciência. Isso pode ser confirmado pela leitura mais superficial de seus escritos, que não oferecem evidência da teoria ou do experimentalismo típicos da investigação psicológica em seu tempo. Resta então atentar para o modo como é feita essa afirmação. O exame dos contextos em que ela ocorre parece apontar para uma postura metódica: o Nietzsche psicólogo dedica-se a investigar motivos e razões, as significações originárias de ações e manifestações culturais encobertas por camadas de interpretações bem estabelecidas.

Percebe-se, pois, que a instituição de uma interpretação global do mundo, fundada numa teoria perspectivística do conhecimento – ou seja, a ambição nietzschiana de subversão da tradição metafísica ocidental -, é uma tarefa que *passa necessariamente* pela redefinição do objeto tradicional da psicologia. É somente depois de nos desembaraçarmos dos preconceitos da ‘alma’, do ‘Eu’, do ‘Eu’ como sujeito, do sujeito como unidade da consciência, que a psicologia poderá então nos instruir com um conhecimento efetivo, esclarecido, acerca da natureza da nossa subjetividade – abrindo caminho para uma sóbria, lúcida e realística crítica do conhecimento que nos esclareça sobre os limites e as possibilidades da ‘razão’.²

¹ Nietzsche, EH, p. 58

² Giacoia, O. Nietzsche como psicólogo, p. 46

Nietzsche escreveu sua filosofia no séc. XIX, e sua interpretação da psicologia está vinculada aos conhecimentos daquela época. Mas isso não prejudica o alcance de seus argumentos, conforme bem diz Arthur Danto:

(...) apesar de em nossa era pós-freudiana termos atingido uma relativa sofisticação quanto às origens e usos de nosso mobiliário mental, podemos nos surpreender com os diagnósticos certos de Nietzsche.¹

E Paulo César de Souza, no posfácio a *Ecce Homo*, refere-se a uma reunião semanal da pequena Sociedade Psicanalítica de Viena, em 1908, cujo tema proposto para discussão foi o *Ecce Homo* de Nietzsche. Na ocasião, Freud teria observado:

(...) que nunca havia estudado Nietzsche, devido à semelhança entre as percepções do filósofo e as investigações da psicanálise (evitava-o para preservar a independência de espírito), e devido à riqueza de idéias daquelas obras, que o impedia de ler mais que metade de uma página (!).²

Na perspectiva nietzschiana, a investigação psicológica enfrenta de saída uma dificuldade: seu próprio objeto, a psique, é posto em questão, na medida em que Nietzsche critica a idéia de sujeito ou de um eu como substância espiritual. De modo geral, ele nega que as tradicionais dicotomias da filosofia possam aprimorar o modo como vemos o mundo. Assim, a dicotomia corpo e alma, tal como essência e aparência, verdade e erro, não encontra lugar em sua filosofia. A vida é a aparência; a busca pelo ser é inútil. A essência confunde-se com a aparência e só é reconhecida enquanto perspectiva. Os termos de uma dicotomia não carregam consigo diferenças ontológicas. Enganamo-nos quando pensamos que tais termos representam ou arrastam consigo a realidade. A realidade é tudo, o ser não se esconde por trás da aparência. Qualquer realidade diferente dessa é um não-sentido.

Por essa razão, Nietzsche considera a psicologia a ciência que conduz aos problemas fundamentais: à idéia de uma racionalidade ampliada, cujo paradigma é dado pelo corpo e pelos impulsos – a ‘grande razão’, de que a consciência ou o ‘espírito’ constituem a fachada e a superfície simplificadora. Essa é a concepção filosófica que está na raiz da doutrina do perspectivismo, entendida como inversão do platonismo e superação da crítica tradicional do conhecimento. Por sua vez, é o perspectivismo que fornece a base epistemológica para uma interpretação global do mundo centrada no conceito de vontade de poder, que, enfim, superaria o pensamento metafísico originado em Platão e constituiria o resultado final do projeto crítico-genealógico de Nietzsche.³

¹ Danto, *Nietzsche as Philosopher*, p. 103

² Souza *in* EH, p. 133

³ Giacoia, O. *Nietzsche como psicólogo*, pp. 26-27

Por isso a investigação psicológica deve deslocar seu objeto:

É decisivo quanto ao destino do povo e da humanidade, que se comece a cultura a partir do lugar correto – não a partir da ‘alma’ (como era a superstição fatídica dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar correto é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o resto segue daí...¹

O que Nietzsche faz seguir daí é o questionamento dos valores apoiados nessa dicotomia.

As proposições sobre as quais no fundo o mundo inteiro está de acordo (...) – aparecem em mim como ingenuidades do erro: por exemplo, a crença de que ‘altruísta’ e ‘egoísta’ são opostos, quando o *ego* não passa de um ‘embuste superior’, um ‘ideal’... Não existem ações egoístas, *nem* altruístas: ambos os conceitos são um contra-senso psicológico. (...) sob o nome de vício combato toda espécie de antinatureza, ou, para quem ama belas palavras, idealismo.²

Tudo o que é bom é instintivo; negar o corpo em detrimento da alma é negar a existência, é culpar-se, menosprezar-se. Valorizar o corpo, ouvi-lo, é afirmar a vida e a existência. A afirmação de nossos instintos mais básicos é a forma de fazer com que o homem retorne ao seu estado mais original e inocente: integra-se à natureza ao invés de negá-la.

Eu também falo em ‘retorno à natureza’, apesar deste retorno não envolver propriamente um retrocesso, mas uma *ascensão* – ascender até a natureza e a naturalidade elevadas, livres, mesmo terríveis, uma tal que joga, que *tem o direito* de jogar com grandes tarefas...³

Pensamos que Nietzsche não prega aqui o retorno à barbárie ou a um “estado de natureza”; uma interpretação equivocada do filósofo poderia sugerir isso. Não é o caso. O “retorno à natureza” incitado por Nietzsche não envolve um “retrocesso”, mas uma “ascensão” que visa situar, posicionar, devolver o homem a sua condição natural. O esquecimento de sua fisiologia aliado a uma frenética busca de um mundo imaginado, sonhado, metafísico - em todo caso não atingido - usurpou do homem sua mais original condição: a de um ser instável. Assim, predicados como estável, fixo, verdadeiro, não refletem a real situação humana. O mundo é caos, desordem, geração e corrupção; faltam absolutamente as regras tão exaustivamente buscadas.

¹ Nietzsche, CI, p. 106

² Nietzsche, EH, pp. 58-59

³ Nietzsche, CI, p. 106

Contudo, não há motivo para pânico. A bagagem cultural acumulada pelo homem evitará o retorno à barbárie. Não correríamos o risco de viver na selva novamente porque o retorno a nossa condição natural tem o sentido de tornar o sujeito corpóreo, parte da natureza. A naturalização do homem é compatível com as construções culturais ou científicas sadias. Abriríamos mão das improváveis certezas e dogmas, fragilmente erguidos e não plenamente justificados, tais como um mundo verdadeiro, coisas em si e demais conceitos vazios transcendentais e imutáveis.

O que justifica o homem é a sua realidade: ela o justificará eternamente. O quão mais valioso é o homem real, comparado com qualquer homem meramente desejado, sonhado, inventado de modo mendaz? Com qualquer homem *ideal*? ... E apenas o homem ideal fere o bom gosto do filósofo.¹

Podemos ressaltar que a vontade do homem para obter conforto e segurança foi e é tamanha que ele fará tudo o que estiver ao seu alcance para conseguí-la. Não é de espantar que a psicologia cristã ofereceu e continua oferecendo ofertas tentadoras que prometem apagar o fogo interior e apaziguar desejos, receitando assim antídotos à existência. Em virtude de proposta tão tentadora – a salvação da alma e a vida eterna, por exemplo – a vontade humana enfraqueceu e posteriormente sucumbiu a tamanha sedução. É certo que pagou um preço alto por tal “tranquilidade de espírito”. Sua força foi lentamente se dissolvendo e dando lugar à esperança. Tornou-se fraco e acomodado, não consegue mais reagir. A psicologia cristã se fortaleceu e deixou um rastro de fracos e esperançosos crentes a espera de migalhas que, vez por outra são jogadas aos famintos de espírito. Porém, tal esperança não aplacou suficientemente a angústia perante a existência; os rumores internos foram crescendo e vemos hoje que o alimento prometido ficou aquém das promessas feitas. Como resultado vivemos num mundo com desesperança, crise existencial, revolta e afrouxamento de virtudes morais relevantes. O homem moderno tornou-se cético e desconfiado; sua melhor saída seria retornar ao verdadeiro lugar que lhe cabe: um corpo vivo integrado à natureza. Acreditamos ser possível tal tarefa se o homem não estiver demasiado debilitado e não tiver perdido a capacidade animal inata de reação.

¹ Idem, p. 86

– Quase tudo que a rudeza não-filosófica denomina com o nome de ‘vício’ é meramente aquela incapacidade fisiológica de *não* reagir.¹

Vimos então, até aqui, que a abolição que faz Nietzsche da distinção clássica entre corpo e alma, matéria e espírito, interessa particularmente porque a psicologia tradicional tem seu objeto justamente aí, visto que o comportamento consciente ou o inconsciente é o material de seu trabalho. Com a distinção operada por Nietzsche seríamos obrigados, enquanto psicólogos, a tratar sempre e somente do corpo – a mente é inseparável dele. A mente é um órgão do corpo e ambos constituem uma unidade. Desse modo, nossos problemas “psicológicos” indicariam uma doença do organismo como um todo, não mais apenas da alma. Uma concepção de homem que tem um alcance maior na filosofia de Nietzsche.

De decisiva importância para esta posição desmistificadora dos problemas é porém o fato de que agora o homem é expressamente o centro, todas as questões como que convergem para ele. Deste modo, o pensamento de Nietzsche transforma-se numa antropologia. Já não é, basicamente, uma formulação de pensador sobre a realidade fundamental e, a partir daí, sobre a situação do homem, mas restringe-se ao homem e só interpreta a partir dele todo o resto do existente. Esta limitação ao homem é também acompanhada de uma mudança do conceito de vida; a vida já não é entendida metafísica ou misticamente como o todo-vivo por detrás das aparições, é tomada como vida do homem, e, a partir daí, como conceito biológico.²

Devemos salientar ainda que o termo indivíduo no seu sentido tradicional, ou seja, como uma consciência individual, como um ser pensante absolutamente independente, carece de uma fundamentação mais completa para ser aceito pelo filósofo. Indivíduo, consciência, eu, sujeito, são termos carregados de preconceitos metafísicos não tolerados por Nietzsche.

O psicólogo Nietzsche desconstituiu, pois, as evidências até então assentes, sobre as quais se fundamentava o edifício teórico da psicologia racional; ao fazê-lo, ele provoca a destruição da crença imemorial na unidade do sujeito, na unidade da consciência, que, para Nietzsche, é inconscientemente induzida pela função gramatical do sujeito.³

¹ Ibidem, p. 63

² Fink, A filosofia de Nietzsche, pp. 47-48

³ Giacoia, O. Nietzsche como psicólogo, p. 59

Assim, a designação moderna de sujeito, tal como é tratada na psicologia em nossos dias, não seria acolhida pelo filósofo sem críticas quanto a sua improvável fundamentação.

A partir daí, tínhamos *criado* o mundo como um mundo de causas, como um mundo da vontade, como um mundo do espírito. Aqui, a psicologia mais antiga e mais duradoura estava em obra, ela não fez absolutamente nada diverso: todo acontecimento era para ela uma ação, toda ação a consequência de uma vontade; o mundo tornou-se para ela uma multiplicidade de agentes e um agente (um ‘Sujeito’) colocou-se por debaixo de todo e qualquer acontecimento. O homem projetou para fora de si seus três ‘fatos internos’, os objetos de sua crença mais firme: a vontade, o espírito, o Eu. – Ele primeiramente extraiu o conceito Ser do conceito Eu, ele posicionou as ‘coisas’ como seres segundo sua imagem, segundo seu conceito do Eu enquanto causa.¹

Nietzsche atribui então ao psicólogo um novo objeto: a cultura. É um novo método: a análise das crenças compartilhadas, como quem retira as máscaras de significações esquecidas. Esse procedimento de Nietzsche nos diferentes temas de que se ocupa é assim descrito por Eugen Fink:

A dissecação crítica de um fenômeno aparentemente simples num complexo sistema de coordenadas, e estratificado o interminável retalhar de todos os fios que formam uma textura, o paciente e disciplinado assédio de uma coisa bem fechada, a radiografia das superfícies para os tornar transparentes – tudo isso significa ‘análise’.²

Uma das características da filosofia de Nietzsche consiste na re-interpretação de crenças e doutrinas vigentes. Ele busca cavar o mais fundo possível, extirpar raízes, dar luz a novos pensamentos, em suma, lançar nova luz com novo foco em antigas e equivocadas interpretações. E tal tarefa central cabe ao psicólogo:

Considerando-a [a psicologia] a mais importante das ciências, coloca a seu serviço os estudos históricos e a pesquisa filológica, os conhecimentos etnológicos e antropológicos, a medicina e a fisiologia. Entendendo-a como a investigação da proveniência e transformação dos valores morais, acaba por identificá-la ao procedimento genealógico.³

O psicólogo Nietzsche transforma antigas conclusões em novas perspectivas. É como se o filósofo, modificando seu ângulo de visão, olhasse para o mundo com uma nova perspectiva. A inversão de valores praticada por Nietzsche é chamada transvaloração dos valores.

¹ Nietzsche, CI, p. 44

² Fink, A filosofia de Nietzsche, p. 48

³ Marton, Das forças cósmicas aos valores humanos, p. 229

Uma imagem ou esquema que pode ajudar a conceitualizar o tratamento psicológico que Nietzsche dá à filosofia, assim como a diferença entre o modo de Nietzsche e o da maioria dos outros filósofos, é dividir o campo de investigação em quatro níveis de abstração psicológica. Cada um desses níveis pode ser respectivamente associado com: fisiologia, psicologia, psicologia social (ou sociologia, ou cultura geral), e finalmente metafísica ou idealismo.¹

Crítico da cultura, não só de seu tempo, Nietzsche sempre procurou descobrir os motivos, as razões e as paixões que levam os homens a agir. Em sua investigação não raramente encontrou, em seu subsolo, afetos e paixões obscuras. Procurou então lançar luz sobre elas, e percebeu com um refinado diagnóstico que se tratava de crenças que guiavam a conduta humana, mas eram desconhecidas da maior parte da humanidade. Percebeu que as pessoas agiam sem saber verdadeiramente o quê estava por detrás de seus atos mais banais. Foi com esse “fino faro” que o filósofo percebeu tanto a grandeza como a mesquinha na forma de os homens se relacionarem uns com os outros e com o mundo.

Por vezes os preconceitos e os medos invadem o domínio do investigador, comprometendo sua imparcialidade:

Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. (...) A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpada. Uma autêntica fisio-psicologia tem que lutar com resistências inconscientes no coração do investigador...²

O psicólogo enfrenta então a dupla tarefa de diagnosticar os preconceitos na cultura ao mesmo tempo em que os carrega em si.

Há casos em que somos como cavalos, nós psicólogos, e permanecemos inquietos: vemos nossas próprias sombras oscilando diante de nós para cima e para baixo. O psicólogo precisa abstrair-se de *si*, a fim de que seja acima de tudo capaz de ver.³

Acerca de diversos temas em sua obra Nietzsche oferece análises psicológicas. Por exemplo, em seu primeiro livro, *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*, Eugen Fink identifica um problema estético-psicológico.

¹ Brobjer, T. *in*: Giacoia, O. Nietzsche como psicólogo, p. 11

² Nietzsche, BM, p. 29

³ Nietzsche, CI, pp. 14-15

Como Nietzsche renuncia, na verdade vê-se obrigado a renunciar aos meios e métodos da filosofia clássica por sentir profunda estranheza em relação à tradição do pensamento abstrato do ser, a sua filosofia disfarça-se em estética e em psicologia.¹

É dessa natureza o recurso às figuras de Apolo e Dioniso:

Apolo e Dioniso são, portanto, tomados em primeiro lugar apenas por metáforas dos instintos estéticos antagônicos dos Gregos, o antagonismo entre a plástica e a música. A fim de tornar explícita a oposição desses instintos estéticos, Nietzsche menciona uma antítese ‘fisiológica’ da vida humana; ele passa bruscamente à psicologia.²

Em outros escritos, Nietzsche lançou mão de dois conceitos: nobre e decadente, para julgar as ações, tanto quanto as motivações, a partir desse par conceitual. Nobre seria a espécie de atitude livre e afirmativa - valorizadora e afirmadora da vida – o dizer-sim à vida, mesmo à dor. Decadente, por sua vez, é a atitude que escraviza e nega – desvalorizadora e negadora – diz não à vida, nega a dor e toda e qualquer forma de sofrimento. Atividade e passividade são seus respectivos signos.

Julgar ações nos leva diretamente a concepções morais. Constatando isso, Nietzsche percebeu que muitas das nossas atitudes estavam diretamente ligadas aos tipos de concepções morais que nos foram impostas ou que por nós foram adotadas. Tais concepções formam um núcleo duro sobre o qual estaria assentada a “legitimidade” de nossos atos. Dando um passo além, o filósofo percebe que em **nossas** interpretações de tais imposições morais é que reside o preconceito que toma forma em nossos comportamentos conflituosos.

Tal descoberta se dá ao analisar o fundamento que está por trás de nossas avaliações morais: o Cristianismo. Guiado por uma penetrante análise histórico-genealógica, Nietzsche constata que estamos impregnados da poeira secular cristã. Nossa vida é guiada por essa doutrina. Uma certa indignação toma conta de seu espírito com tal descoberta. O modo como sacerdotes se apropriaram dos ensinamentos do “filho de Deus” choca pela desonestidade e pela arbitrariedade com que tais princípios são desonestamente deslocados de seu papel original. Tanto que nossas concepções de certo ou de errado, de

¹ Fink, A filosofia de Nietzsche, p. 21

² Idem, p. 23

bem e mal são, quer conscientemente ou não, fundadas nos moldes dos ensinamentos cristãos.

A moral e a religião pertencem completamente à *psicologia do erro*: em todos os casos particulares, a causa e o efeito são confundidos; ou bem a verdade é confundida com o efeito *do que se crê* como verdadeiro; ou bem um estado de consciência com a causalidade desse estado. ¹

Essa idéia está adequadamente formulada e fundamentada no livro de Nietzsche *Genealogia da Moral*. Como o intuito desse trabalho é analisar as concepções do filósofo enquanto “psicólogo”, deixaremos de lado, pelo menos por hora, o estudo mais detalhado de tal formulação. Por enquanto, basta sabermos que para Nietzsche o Cristianismo, não como a doutrina original, mas enquanto apropriação, é o fundamento do modo como interpretamos, julgamos e nos relacionamos com o mundo. Moral, política, poder, estética e justiça são alguns expoentes de sua área de atuação. Seu domínio ocupa uma importância tão grande que, se pararmos para refletir, concordaríamos com Nietzsche que ele está mais presente em nossas vidas do que imaginamos, ou quem sabe gostaríamos.

Eu ofereço aqui apenas a psicologia de toda e qualquer atribuição de responsabilidade. – Onde quer que as responsabilidades sejam procuradas, aí costuma estar em ação o instinto de *querer punir e julgar*. (...) Toda a psicologia antiga, a psicologia da vontade, tem seu pressuposto no fato de que seus autores, os sacerdotes no topo das comunidades antigas, queriam criar para si um *direito* de infligir penas – ou queriam ao menos criar um direito para que Deus o fizesse... (...) Hoje, quando adentramos o movimento *inverso*, quando nós imoralistas buscamos novamente com toda força sobretudo retirar do mundo o conceito de culpa e o conceito de punição, purificando destes conceitos a psicologia, a história, a natureza, as instituições e as sanções comunitárias, não há em nossos olhos nenhum antagonismo mais radical do que o em relação aos teólogos que continuam a infectar a inocência do vir-a-ser com as noções de ‘punição’ e ‘culpa’, a partir do conceito de ‘ordem moral do mundo’. O cristianismo é uma metafísica de carrasco... ²

Além disso, os sentimentos de Nietzsche brotam de uma natureza humana, demasiado humana, poucas vezes vista. Não fala para indivíduos, fala para a humanidade. Seus diagnósticos certos e ousados carregam consigo uma análise penetrante da natureza humana, doa a quem doer. Vejamos um

¹ Nietzsche, CI, p. 48

² Idem, p. 49

exemplo de como isso é operado num aforismo cujo tema é a “crença na causalidade”.

– Reconduzir algo desconhecido a algo conhecido alivia, tranqüiliza, satisfaz e dá, além disso, um sentimento de potência. Junto com o desconhecido é dado o perigo, a inquietude, a preocupação – o primeiro instinto aponta para a *eliminação* destes estados penosos. Primeiro Princípio: qualquer explicação é melhor do que explicação nenhuma. Porque no fundo se trata apenas de querer livrar-se de representações angustiantes, não se considera com a exatidão necessária os meios de produzir um tal movimento. A primeira representação, com a qual o desconhecido se explica como conhecido, faz tão bem que se a ‘toma por verdadeira’. Prova do *prazer* (‘da força’) como *criterium* de verdade. O impulso causal está assim condicionado e provocado pelo sentimento de medo. Se houver alguma possibilidade, o ‘por quê?’ não deve tanto entregar a causa em virtude dela mesma, mas entregar sim um *tipo de causa*. – Uma causa que aquiete, que liberte e que torne mais leve. A primeira consequência dessa necessidade é o fato de que algo já *conhecido*, vivenciado e inscrito na memória como causa é posto em anexo. – O novo, o não-vivenciado, o estranho são excluídos enquanto causa. Não se busca com isto apenas uma espécie de explicações como causa, mas sim uma *espécie escolhida e privilegiada* de explicações, que tragam consigo o mais rápida e freqüentemente possível a extinção do sentimento do estranho, do novo, do não-vivenciado: as explicações *mais usuais*. – Consequência: uma espécie de posicionamento das causas torna-se cada vez mais preponderante; concentra-se sistematicamente e mostra-se por fim como *dominante*, isto é, exclui simplesmente *outras* causas e explicações. – O banqueiro pensa imediatamente no ‘negócio’, o cristão no ‘pecado’, a moça em seu amor. ¹

Constatada a situação e tendo feito o diagnóstico, Nietzsche partiu em busca de explicações. O lugar de sua busca não poderia ser outro, obviamente, do que a “alma humana”. Acreditava que lá encontraria indícios que, ao juntarem-se com suas observações da vida fática, lhe dariam o conhecimento necessário para entender eventuais fatos, coisas ou pessoas e apurar mais precisamente não só o estado em que se encontra a humanidade mas os porquês de tal situação.

Expressando esse pressuposto de uma forma mais ampla: a própria ‘dor da alma’ não me parece em absoluto uma fato, mas apenas uma interpretação (interpretação causal) de fatos que até agora não puderam ser formulados com exatidão: portanto, algo ainda inteiramente no ar, e que não se impõe cientificamente – apenas uma palavra obesa, em lugar de um seco ponto de interrogação. ²

Num outro escrito de Nietzsche podemos ter uma idéia da agudeza psicológica de seu raciocínio ao traçar um diagnóstico do estado da educação alemã no séc. XIX, onde certamente encontraremos paralelos atuais com o estado da nossa educação.

(...) nossas escolas ‘superiores’ estão todas elas direcionadas pela mediocridade mais ambígua, com professores, com planos de aula, com objetivos pedagógicos. E por toda

¹ Nietzsche, CI, pp. 46-47

² Nietzsche, GM, 118-119

parte reina uma pressa indecente, como se fosse uma falta grave para o homem jovem ainda não estar ‘pronto’ aos 23 anos, ainda não saber responder à ‘pergunta principal’: *que* profissão escolher? – Um tipo superior de homem, seja dito com vossa permissão, não ama ‘profissões’, exatamente pelo fato de se saber diante de um chamamento... Ele tem tempo, ele toma o tempo para si, - ele não pensa de modo algum em ficar ‘pronto’. Com trinta anos se é, no sentido da cultura superior, um principiante, uma criança.¹

Nietzsche busca as situações originárias, não as originais no sentido cronológico. Seu interesse é pelas idéias matrizes das concepções que dão origem às circunstâncias, dão o mote das estruturas fundamentais que estão por trás de toda construção de sentido e valor. Tenta capturar o sentido juntamente com o momento teórico. Busca a concepção genuína, formadora, atribuidora de valor à própria palavra. Sua aposta é que isso se dê em conjunto com a formação verbal. Tenta capturar estruturas de significações desvinculadas de seus sentidos posteriores e derivados. Assim temos significações e camadas de significações.

Nietzsche propõe um procedimento interpretativo, nos ensina a interpretar, tirar camadas, descobrir para que se mostre o que está por baixo das significações. Seu método é a Genealogia, sua ferramenta é a interpretação, suas reconstruções são perspectivas.

Nietzsche faz uma análise psicológica da cultura, que só por extensão (circunstancialmente) é aplicada aos indivíduos. “... nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável.”² Não está preocupado com o particular, preocupa-se antes e sobretudo com o todo, fala para povos, não se dirige a pessoas. Encontrou na análise coletiva indícios de conteúdo psicológico relevante. Em suma, Nietzsche sabia que a “boa ciência” não é feita do particular, mas do universal. Um universal ignorado pela maioria:

Não haver antes aberto os olhos para isso parece-me a grande impureza que a humanidade tem na consciência, como auto-mistificação tornada instinto, como radical vontade de *não* enxergar nenhum acontecimento, nenhuma causalidade, nenhuma realidade, como falsificação *in psychologicis* que chega ao crime.³

¹ Nietzsche, CI, p. 62

² Nietzsche, EH, p. 32

³ Idem, p. 114

Nietzsche não só se queria psicólogo como julgava que seus melhores leitores deveriam ser versados nessa arte. Parece querer inaugurar um novo meio para a pesquisa filosófica, valendo-se para tal da psicologia. Entendendo psicologia como a busca de uma gênese. No prólogo de *Humano Demasiado Humano* ele fala do desenvolvimento dos espíritos livres e afirma:

–Nenhum psicólogo e leitor de signos deixará de perceber por um instante em que lugar do desenvolvimento descrito se inclui (ou está colocado -) o presente livro. ¹

Um livro que merece de Fink o seguinte comentário:

O traço fundamental da sua interpretação psicologizante consiste na afirmação da ‘genealogia’ do ideal a partir do seu contrário: o direito é engendrado pelo interesse comum, a verdade pelo instinto da falsificação, de ilusão, a santidade por uma funesta infra-estrutura de instintos e rancores; de um modo crítico, desconfiado e suspeito, ele disseca os sentimentos sublimes da humanidade, desmascara-os como ‘superior embuste’, em suma, como ‘idealismo’... ²

Nietzsche reafirma no mesmo livro:

Que a reflexão sobre o humano, demasiado humano – ou, segundo a expressão mais erudita: a observação psicológica – seja um dos meios que nos permitem aliviar o fardo da vida, que o exercício dessa arte proporcione presença de espírito em situações difíceis e distração num ambiente enfadonho, que mesmo das passagens mais espinhosas e desagradáveis da nossa vida possamos colher sentenças, e assim nos sentir um pouco melhor: nisto se acreditava, isto se sabia – em séculos passados. ³

Nietzsche lamenta que autores de sentenças psicológicas como La Rochefoucauld não sejam populares na Alemanha e mesmo pouco lidos na Europa de seu tempo. Tanto a conversação em sociedade quanto os romances e novelas se beneficiariam dessa refinada abordagem psicológica. Nesses, “... falta a arte da dissecação e composição psicológica na vida social de todas as classes, onde talvez se fale muito das pessoas, mas não do ser humano.” ⁴

Com algumas raras e honrosas exceções:

... o testemunho de Dostoiévski é relevante – de Dostoiévski, do único psicólogo, dito *en passant*, do qual tive algo a aprender: ele pertence aos mais belos casos de sorte de minha vida, mais mesmo do que a descoberta de Stendhal. ⁵

¹ Nietzsche, HH, p. 14

² Fink, A filosofia de Nietzsche, p. 49

³ Nietzsche, HH, p. 43

⁴ Idem.

⁵ Nietzsche, CI, p. 103

Essas observações de Nietzsche não são de modo algum frívolas ou supérfluas. Alguém que recusa os fundamentos: a metafísica, a moral, a verdade, só pode atribuir valor ao curso normal da vida, ou seja, às vivências. Daí a importância da literatura e da conversação como modos de tornar a vida suportável. A ciência do homem se faz na vida comum.

Temos aqui, então, todo um domínio de infinitas possibilidades abertas para a nova psicologia pela dissolução da identidade simples da 'alma' e do 'eu' – tanto do 'Eu penso', quanto do 'Eu quero'. O aforismo 19, tendo operado a desconstrução do conceito metafísico tradicional de vontade, culmina, nas linhas finais, com uma reviravolta teórica absolutamente desconcertante: em primeiro lugar, considera todas as supostas faculdades anímicas sob o ponto de vista pluralista de relações de poder entre forças psíquicas em oposição e aliança, atuando em conjunto tanto no nível do pensar quanto no do sentir e do querer. Em segundo lugar, dizima o primado da consciência que, de acordo com essa reconstrução genealógica, não pode mais ser considerada predicado essencial da substância 'Eu', mas *efeito* de relações de domínio e obediência entre forças. Por fim, e sobretudo, resulta numa completa e radical supressão do abismo entre mente (alma, espírito) e corpo, ao efetuar a transição brusca para uma concepção do corpo como 'estrutura social de muitas almas'.²

² Giacoia, O. Nietzsche como psicólogo, p. 71

Capítulo IV. Metafísica e Nihilismo

1. O Nihilismo de Nietzsche frente à crítica de Heidegger

Pensamos que para o melhor esclarecimento da questão do nihilismo nas filosofias de Nietzsche e de Heidegger - interpretações que divergem entre si - será instrutivo começar pelo modo como o termo foi tratado na história da filosofia e do pensamento. No *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia* de André Lalande o vocábulo se apresenta assim:

NIILISMO.

- A. Doutrina segundo a qual nada existe (de absoluto); p. ex. a primeira de três teses de GÓRGIAS no seu tratado *Da Natureza, ou do não-ser*. (segundo SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Mathemat.*, VII, 65 ss.).
- B. Doutrina segundo a qual não existe qualquer verdade moral ou hierarquia de valores. Estado de espírito, ao qual falta a representação dessa hierarquia, que se põe a questão: “Para quê?” e não pode responder. “Nihilismo: falta de objetivo, falta de resposta ao porquê? Atinge o seu máximo de força (relativa) enquanto força de destruição, nihilismo ativo. O seu oposto seria o nihilismo cansado, que já não ataca nada.” NIETZSCHE, *Wille zur Macht*, livro I (*Der europäische Nihilismus*), cap. I.
- C. Doutrina de um partido político e filosófico russo, chamado pela primeira vez por este nome no romance de TOURGUENEF, *Pais e filhos* (1862). Este partido, no seu primeiro período, foi sobretudo uma crítica pessimista, individualista e naturalista da organização social: *nihilismo* aplicava-se então à recusa de reconhecer como legítima qualquer restrição exercida sobre o indivíduo. Uma parte deste grupo, após 1875, tornou-se o grupo *terrorista* que continuou a ser (mal) designado nihilista. Ver SEIGNOBOS, *Histoire politique del'Europe contemporaine*, cap. XIX.¹

É possível reconhecer um fundo comum aos três sentidos apontados: a negação do absoluto de Górgias certamente é compatível com a recusa dos

¹ Lalande, *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, pp. 731-732

valores fundamentais apontada por Nietzsche; e de ambas bem poderia decorrer a exigência de liberdade de quem não acredita em nada.

No mesmo Dicionário, o niilismo é dito numa definição mais clara. EISLER (3^a edição, p. 871) distingue dois sentidos da palavra:

1º. “O niilismo na teoria do conhecimento” que consiste em negar “qualquer possibilidade de conhecimento, qualquer verdade certa”; 2º. “Niilismo Metafísico” que consiste em negar “toda realidade do mundo exterior enquanto tal, da multiplicidade das coisas”.¹ E também da unidade do ser, poderíamos acrescentar. Esses dois lados da mesma questão aparecerão imbricados na discussão de Heidegger e Nietzsche acerca do tema.²

A questão do niilismo em ambos os autores delinea-se a partir da crítica profunda dirigida à metafísica na história da filosofia no ocidente. A crítica de Nietzsche aparece melhor resumida no seguinte aforismo:

Niilismo: falta-lhe a finalidade. Carece de resposta a pergunta ‘para quê?’. Que significa o niilismo? Que os valores supremos se depreciaram.³

Neste aforismo Nietzsche parte do platonismo para contar a história do recuo progressivo do ser enquanto lugar essencial da verdade, uma retração que culmina com seu aniquilamento, quando Zarathustra inaugura uma nova era no pensamento. Ali é enfatizada a dicotomia entre ser e aparência, fundamental a cada forma de pensamento metafísico. O fim anunciado da metafísica operado por Nietzsche é também a dissolução dessa dicotomia.

Heidegger reconhece igualmente que o pensamento metafísico caracterizou-se pela busca do ser por detrás da aparência: os entes, que se dão à nossa experiência enquanto fenômenos, remeteriam sempre a algum ser que os sustenta, o “ser do ente”. Mas Heidegger julga que Nietzsche, apesar de crítico da metafísica, contudo não livrou seu próprio pensamento de suas

¹ Eisler, *in* Lalande, Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia, pp. 731-732

² Para entendermos o alcance e o objetivo das críticas endereçadas a Nietzsche formuladas por Heidegger, faz-se necessário um sobrevôo nos textos estudados em que elas aparecem. Vale lembrar que nosso propósito é fazer luz e defesa da posição de Nietzsche, visto que é o tema da nossa dissertação. Não temos a pretensão de compreender o pensamento heideggeriano em suas minúcias e tampouco em seu conjunto. Não raras vezes, tivemos dificuldades na leitura do filósofo, que se mostrava ora enigmático, ora confuso, ora ininteligível. A tarefa de decifrá-lo cabe antes aos seus especialistas. No nosso caso daremos apenas uma interpretação, que esperamos ser plausível, para elucidar o ponto que nos diz respeito; trata-se assim, obviamente, de um recorte, talvez arbitrário, porém necessário.

³ Nietzsche, VP, p. 92

marcas, permanecendo ainda inscrito na história da filosofia como o último metafísico.

Entretanto, Nietzsche não está defendendo como supõe Heidegger, que o ser agora se resume ao ente, que ele é o ente, em vez de estar escondido atrás do ente, como era em Platão. O que Nietzsche afirma e está claro no final da “*História de um Erro*”, é que não há mais dicotomias. Não se pode mais dizer na linguagem apenas um dos termos da dicotomia, por exemplo: só há o ente. O que há tem outro nome: mundo. E o mundo é vontade de potência.

... esse meu mundo *dionisiaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu ‘para além de bem e mal’, sem alvo, se na felicidade do círculo não está um alvo, sem vontade, se um anel não tem boa vontade consigo mesmo, - quereis um *nome* para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para vós, vós, os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais da meia-noite? – *Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso! ¹

E a marca mais relevante dessa inserção, segundo Heidegger, é o niilismo. Para Heidegger, toda investigação metafísica desembocou num niilismo, porém os filósofos metafísicos da tradição não se julgavam assim. Pensavam investigar antes de tudo o ser, e não o nada. A consequência que Heidegger tira disso é que eles teriam se esquecido do ser mesmo, já que pensaram o ser do ente. Tal busca os levou a pensar inadvertidamente o nada (*nihil*). Já Nietzsche teria sido o único a dar-se conta da ausência de sentido dessa busca, nomeando-a acertadamente como niilismo. Mas com isso, segundo Heidegger, estaria ainda inscrito na metafísica, pois pensou a sua essência niilista a partir do lugar em que tal pensamento é possível, isto é, ainda de dentro da metafísica.

Apenas ela [a metafísica nietzschiana] pergunta e diz pela primeira vez o que é o niilismo. Com isso, o conceito nietzschiano de niilismo é um conceito metafísico.²

Basicamente a acusação de Heidegger pretende mostrar que, em Nietzsche, “o niilismo pensado positivamente é a metafísica enquanto a

¹ Nietzsche, OI, p. 397.

² Heidegger, Nietzsche Metafísica e Niilismo, p. 191.

verdade do ente (do real) no sentido da vontade de poder a partir do eterno retorno do mesmo. O que o ente é em seu fundamento (princípio), a *essentia* do ente, é a vontade de poder enquanto a vontade essencialmente instauradora de valores.”¹ Tal acusação traz implícita a idéia de que Nietzsche, enquanto pensava a verdade do ente, estava à procura do ser do ente no sentido metafísico. Tal ser por trás dos entes teria a vontade de potência como seu princípio e essência – uma inversão metafísica caracterizada enquanto vontade instauradora de valores.

A instauração de valores a que Heidegger se refere seria uma inversão metafísica porque nega o modo clássico de acesso ao ser. Na tradição filosófica, a busca pelo ser é primeira, fundamenta o ente e estabelece valor; no pensamento nietzschiano, a instauração de valores nega a validade dos valores tradicionais, que permanecem não fundamentados desde sua instauração. Essa negação dos valores antigos, decretada com a morte de Deus, é o que permite a instauração de novos valores, que seria o traço fundamental do niilismo metafísico. Mas sendo a vontade de potência, como quer Heidegger, o fundamento da inversão dos valores, mesmo Nietzsche não estando à procura do ser, este de algum modo se infiltraria e seria a condição de possibilidade de sua filosofia.

Para Heidegger não há possibilidade de fazer filosofia e nem mesmo qualquer outra ciência sem que o ser esteja presente, como que “fiscalizando” o conhecimento e a existência. Mas Heidegger pensa que toda a tradição filosófica esqueceu-se, afastou-se do *ser mesmo*, porque o confundiu com o ser do ente, do qual ele apenas participaria. Uma filosofia verdadeira, que estivesse de fato à procura da essência da verdade, deveria antes de qualquer coisa preocupar-se com a essência do ser mesmo. A história da metafísica inteira é a prova de tal esquecimento:

Em toda metafísica permanece obscura a relação entre os traços metafísicos fundamentais do ente, a *essentia* e a *existentia* em sua origem, e, com isso, em sua verdade.²

Tal história encontraria seu acabamento em Nietzsche.

Nietzsche, enquanto herdeiro da tradição metafísica, seria a

¹ Ibidem, p. 192.

² Ibidem.

culminação da ausência mesma de fundamento no percurso histórico de essencialização da metafísica. Na visão de Heidegger, Nietzsche não se lança além da metafísica para promover, pela primeira vez, uma clareza quanto ao esquecimento do ser. Ao contrário, ele radicaliza maximamente o esquecimento, e não produz assim senão o acabamento da essência niilista de toda metafísica.

Mas Heidegger não trata dessa função ativa do niilismo nietzschiano, de limpar o terreno para o jogo da criação. Ele prefere concentrar-se em outra proposta nietzschiana. Se, como vimos, o mundo-verdade tornou-se fábula, se não mais se procura o ser num mundo que transcende o ente, que significaria a afirmação do devir do ente enquanto vontade de potência? Heidegger afirma que Nietzsche, ao pensar o ente enquanto vontade de poder, estaria pensando o ser do ente.

O *logos* de Heráclito, a *idea* de Platão, a *substância* de Aristóteles, a monas de Leibniz, o ‘eu penso’ e a ‘liberdade’ de Kant, a ‘identidade’ e o ‘não-fundamento’ de Schelling, o ‘conceito’ de Hegel, a ‘vontade de poder’ enquanto ‘eterno retorno do mesmo’ de Nietzsche dizem o mesmo: o ser do ente.¹

A boa filosofia pós-metafísica, para Heidegger, deveria se preocupar com o que realmente importa: pensar o ser mesmo enquanto tal na totalidade. Para ele o ser mesmo apenas se insinuou para Nietzsche, que não foi capaz de percebê-lo. O projeto de Nietzsche era pensar o ente enquanto vontade de poder, mas ao fazê-lo, atingiu o ser do ente, como toda a tradição já havia feito, perpetuando a história da metafísica. Já Heidegger aponta para o esquecimento do ser na busca filosófica, propondo-se assim a inaugurar uma nova fase na filosofia.

Nietzsche não pensa o ser a partir do ser mesmo. Não obstante, continua sendo necessário para a nossa meditação, **não para o pensamento nietzschiano**, experimentar expressamente e pesar durante um longo tempo o fato de que, e à medida que, na metafísica nietzschiana o ser enquanto ser é excluído.²

No aforismo 635 da Vontade de Potência Nietzsche afirma:

¹ Heidegger. Nietzsche Metafísica e Niilismo, p.145.

² Ibidem, p. 220. (grifo nosso)

A vontade de poder – não um ser, não um devir, mas um *pathos* – é o fato mais elementar a partir do qual então se dá um devir, uma atuação...¹

Heidegger comenta:

A vontade de poder é o fato mais elementar enquanto o fundamento para todos os outros fatos enquanto suas conseqüências. Se Nietzsche determina a vontade de poder, que é de qualquer modo o ser do ente, enquanto o ‘fato mais elementar’, então ele pensa o ‘ser’ em função da existência e, assim, enquanto ser. Nietzsche pensa aqui o ser enquanto ser? De modo algum. Ele caracteriza muito mais agora a vontade de poder, o ser do ente, enquanto o existente no fundo e como o fundamento de tudo o que devém e atua. Nietzsche não apenas não pensa aqui a vontade de poder a partir do ser mesmo, mas toma o ‘ser’ justamente aqui enquanto o ente e somente assim.²

E tal limitação devolveria Nietzsche para o niilismo:

Nietzsche reconhece o ente enquanto tal. Mas em tal reconhecimento ele também já reconhece o ser do ente, e, ainda além, ele mesmo, o ser, ou seja, o ser enquanto o ser? De modo algum. O ser é determinado enquanto valor e, com isso, enquanto condição estabelecida pela vontade de poder como o ente e oriunda do ente. O ser não é reconhecido enquanto ser; o ser é deduzido do ente. O ser não é absolutamente admitido enquanto ser. O ser permanece de fora nesse pensamento. Ele é o mesmo que nada: o ser é um **nihil**.³

O ser do ser não sendo pensado permanece como a forma mais extrema de niilismo, visto que o ser é mais importante do que o ente. O nada teria a ver com o ser mesmo, sendo a espécie mais perigosa de niilismo: o niilismo relacionado ao ser mesmo. A essência do ser mesmo permanece de fora desse pensamento, porque o ser mesmo, não tendo sido sequer cogitado, não possibilitaria pensar o niilismo em sua essência. A corda da interpretação do ser enquanto valor acaba por atar-se à impossibilidade até mesmo de apenas vislumbrar o ser enquanto ser mesmo. “O niilismo assim aprimorado, o perfeito niilismo, é o acabamento do próprio niilismo.”⁴ Para que o niilismo seja superado é preciso que a sua essência venha à tona.

Mas o que é afinal, segundo Heidegger, esse ser não pensado? Ele parece considerar difícil dizê-lo, sem cair nas malhas do vocabulário

¹ Nietzsche, *The Will to Power*, af.635, p.339.

² Heidegger, *Nietzsche Metafísica e Niilismo*, p. 223.

³ *Ibidem*, p. 226.

⁴ *Ibidem*, p. 229.

metafísico que ele critica. “O ser permanece à vista, mesmo à vista dos conceitos, e permanece entretanto impensado.”¹

Para Heidegger, metafísica e niilismo são a mesma coisa. “A Metafísica enquanto tal é o próprio niilismo.”² Toda a história da metafísica ocidental é classificada por ele como niilismo. Ora, tal idéia foi aprendida em Nietzsche. Contudo, este não teria conseguido superar a metafísica e por extensão o niilismo, por isso Heidegger assumiu tal tarefa. Metafísica e niilismo não tiveram sua essência alcançada pela história da filosofia, e devem ser pensados em sua essência para serem superados. Mas o niilismo de Nietzsche ficou longe disso.

Se ao menos fosse visível uma conexão do niilismo real ou mesmo apenas do niilismo experimentado por Nietzsche com a essência pensada do niilismo, então a aparência notória do totalmente irreal seria retirada desse contexto que parece ser ainda maior do que a enigmaticidade admitida dessa essência.³

De resto, segundo Heidegger, “a relação histórica do homem com a essência do niilismo só pode repousar no fato de o seu pensamento se dispor a pensar ao encontro do *excluir* do ser mesmo. Esse pensamento histórico-ontológico traz o homem para junto da essência do niilismo.”⁴ Mas, se a essência é a exclusão como participaríamos dela, como nos ligaríamos? Estaríamos a disposição dessa vontade do ser mesmo em nos presentear com a sua presença? Ele seria auto-suficiente? Viria quando quisesse? Mas Heidegger disse que é o pensamento do homem que o coloca junto à essência do niilismo. Então o ser mesmo é dependente do homem. Ele só pode se manifestar por meio do pensamento do homem, não tem independência. O ser mesmo teria se mostrado somente para Heidegger? Teria sido ele o único a pensar corretamente de modo que o ser mesmo resolvesse habitar somente o seu pensamento? Ou o teria percebido por meio de uma iluminação mística, pessoal e intransferível e por esse motivo ninguém mais teria acesso a ela? Que ser mesmo é esse que se exclui ao mostrar-se ou, ao contrário, se mostra

¹ Ibidem, p. 241.

² Ibidem, p. 239.

³ Ibidem, pp. 262 e 263.

⁴ Ibidem, p. 277.

ao excluir-se? Heidegger parece estar em meio ao enredar-se metafísico do qual supôs livrar-se.

As tentativas filosóficas de livrar-se da metafísica acabam por se enredar nela inadvertidamente. Assim, a saída, supomos, é pensar fora dela, buscar respostas longe do seu domínio, driblá-la, quando necessário, se possível. Mudar o modo de questionamento da filosofia é uma de suas saídas, que, acreditamos, Nietzsche tenha visto. Não pensar as dicotomias, ater-se ao real e efetivo, visto que outra realidade ou fundamento é inatingível. Enfim, se a metafísica deveria garantir nossas certezas, fundá-las ou mesmo nos dar consolo, ela ainda continua a se esconder de nossos pensamentos e se mostra mais e mais arredia. Assim, se não podemos negá-la, podemos pensar fora de seu âmbito ou mesmo esquecê-la, a bem da investigação.

2 Niilismo e valores

A acusação de Heidegger contra Nietzsche, e, diga-se de passagem, contra toda a história da filosofia, é que não procuraram adequadamente pelo ser -esqueceram-se do ser. “*O ente*, ‘ôntico’ de uma tal forma, propaga o esquecimento do ser.”¹ Pelo que Heidegger pergunta? Não o ser do ente, preocupação constante na história da filosofia, muito menos o ente enquanto tal, ao qual Nietzsche atribuíra tão veementemente valor; ele busca o ser do ser, e para resgatá-lo anuncia o fim da filosofia. “O acabamento da meta-física é o fim da filo-sofia”².

Heidegger acusa Nietzsche de ser ainda metafísico, ou o último dos metafísicos. Pensamos que seria uma ingenuidade, ou uma violência hermenêutica, ler Nietzsche para acusá-lo do que mais arduamente quis ver-se livre: aceitar a metafísica, praticar o niilismo, ser dogmático. Diagnosticar o niilismo, como Nietzsche o fez, não significa praticá-lo.

Inversamente, seria possível utilizar instrumentos nietzschianos para encontrar nos textos de Heidegger sintomas psicológicos que não permitiriam seu afastamento da metafísica. Há ali a manifestação de uma *vontade de verdade*, que o situaria no âmbito metafísico. A crítica que faz a Nietzsche a respeito de a vontade de potência ser uma expressão da *vontade de vontade* seria uma de suas manifestações.

¹ Ibidem, p. 154.

² Ibidem, p. 128.

O psicólogo Nietzsche poderia suspeitar que Heidegger custa a aceitar que Deus possa estar morto, pois enterraria com ele a metafísica. Diante do desespero de tamanha perda, volta-se contra o legista Nietzsche, reinstalando assim questionamentos metafísicos acerca das essências e fundamentos: exige de Nietzsche o fundamento da verdade, do ente, da vontade, do niilismo, etc... Dá assim um passo para trás na história da filosofia: reinstala a pergunta pelos fundamentos, desqualificada por Nietzsche.

Um esclarecimento faz-se aqui necessário. A luta de Nietzsche contra a metafísica, não é absolutamente uma luta contra a filosofia. Seu diagnóstico é que a metafísica não conseguiu cumprir o papel a que estava destinada: revelar a essência das coisas. Tentar encontrar algo que não existe, que não podemos atingir, compromete nossa hipótese de investigação pela base. Diante de tal constatação, fazia-se necessário mudar o rumo da investigação, que continua agora com um novo método, reduzindo nossas pretensões epistemológicas a bem de logarmos algum êxito.

Não podemos confundir tal mudança com uma inversão do platonismo, como quer Heidegger. A proposta é de uma nova perspectiva de valores num mundo de puro devir, não dogmatizante, mas fruto de interpretações de mundo assumidas enquanto somente prováveis. Não seria este por acaso o signo do nosso conhecimento, ou daquilo que chamamos conhecimento?

Tirar o peso da filosofia – eis seu maior mérito. Livrá-la de amarras e correntes, torná-la perspectiva - pesquisa, hipóteses, causalidade, devir, não podem permanecer parados, fixos, sua natureza é de outra sorte. Aprender a pensar em perspectiva como quer Nietzsche é abrir uma enorme fronteira para o pensamento, é revigorá-lo, torná-lo leve, é tirar a humanidade da beira do abismo do niilismo, onde nos encontramos. Escutá-lo, interpretá-lo como mais um pensador querendo formar um sistema rígido, fixo, dogmático, formador de escola, é não entendê-lo bem ou não aceitar seu desafio. Nunca quis ser meta, seu destino foi ser ponte, e isto é o que de mais interessante podemos encontrar em seu pensamento.

Não estamos mais presos às tentativas de fundamentação. Nietzsche denunciou seu fundo falso. A lei agora é a interpretação. O critério de avaliação das novas descobertas é o asseguramento e a afirmação da existência, justamente o oposto do que as filosofias metafísicas buscavam - teias conceituais que não serviam para o aprimoramento da existência. Isso não quer dizer o subjetivismo generalizado - cada qual com suas verdades - mas baseia-se nos critérios usados nas ciências hoje em dia. Cada proposta terá sua vigência, atuação e sobreviverá até ser negada ou transformada. Todas as novas teorias serão submetidas a uma nova escala de valores: servir ou não para o aprimoramento da existência, fortalecimento da vida, criação. O palco onde serão julgadas é a vida, o veredicto - a existência.

Muito pouco muda no âmbito geral da existência; o que muda é a credulidade quanto a teorias e certificações, até então julgadas confiáveis e seguras. A desconfiança e a investigação passam a ser a regra. Surgirão novas perspectivas que, uma após outra, terão seu lugar no fluxo da vida, conforme seu poder de alcance e vantagem para a existência. Inúmeras interpretações terão agora seu lugar na árvore do conhecimento. Umhas melhores, outras piores, mas nenhuma carregará a pretensão metafísica de colocar ponto final na investigação. A fábula da certeza chegou ao fim.

Nietzsche não está buscando o ser por trás do ente, como pensa Heidegger; ao contrário, está negando a possibilidade de que haja acesso a ele, afirmando com isso a existência única e exclusiva do ente. É só o que temos e é só a que podemos ter acesso. A pergunta pelo ser do ente é colocada por Heidegger a Nietzsche como objeção, mas é ele quem necessita de fundamento, não Nietzsche. Qualquer tentativa de fundamentação do ente, do ser, da essência, etc... seria um retorno à metafísica, e suas idéias estariam comprometidas pela base.

Se com a morte de Deus, como quer Nietzsche, somos obrigados a negar a existência do mundo supra-terreno, porque Deus era o seu fiador, nada nos garantirá ou fundamentará a possibilidade de existência, esperança, sonhos, ciência, etc. Eis o niilismo: a derrocada dos nossos juízos e considerações acerca da natureza do nosso conhecimento e representações. Nossas maiores certezas desaparecem e perdem o critério de verdade que

aparentemente carregavam. Como conseqüência perdemos o chão sobre o qual fragilmente erguíamo-nos.

O diagnóstico de Nietzsche diz que mais de dois milênios de civilização foram forjados encima de uma estrutura podre, decadente, que nasceu morta e foi enterrando seus séculos: a estrutura niilista. Fez-se necessário para os europeus (inclusive Nietzsche), constatar o mal estar da civilização, reformular a vida. Era Nietzsche niilista?

Pensamos que era necessário para Nietzsche assumir o niilismo em que sua época estava envolta. Afirmar o niilismo, primeiro passo para a sua superação, não implica, neste sentido que defendemos, praticá-lo. Se ser niilista significa nada querer, Nietzsche é o seu oposto, pois é pelo niilismo que ele afirma a necessidade de superá-lo, de ultrapassá-lo, para benefício geral da humanidade. Assim, valores caducos, que só fizeram enredar a humanidade em uma seqüência de erros, um após o outro, deveriam ser imediatamente superados.

Assumir tamanha doença da qual a humanidade padece não é tarefa para muitos, afirma Nietzsche. Fechar os olhos e negar-se a assistir esse espetáculo de horror é mais confortável e menos dolorido. Com a morte de Deus necessário se faz enterrar mais de dois mil anos de tradição. Guardado o luto, após esse período nascerá um novo rebento, fruto de uma civilização mais sadia, mais terrena, menos errada, menos esperançosa, a alegre ciência, sem seus improváveis fundamentos, sonhos e certezas.

Não ainda a era de Zaratustra, mas a algazarra 'niilista' de todos os espíritos livres.

Capítulo V. Vontade de potência como interpretação.

Algo assim não pode ser refutado:
seria já por isso verdadeiro?
oh vós inocentes! ¹

Ao longo dessa dissertação procuramos mostrar que Nietzsche empreende suas investigações segundo um modo interpretativo. Acreditamos que seguindo os caminhos dessa interpretação, os significados para a compreensão de sua filosofia também se desvelarão. Assim, retomaremos parte do já descrito nos capítulos anteriores para tentar fechar nossa trilha rumo ao esclarecimento do conceito vontade de potência.

Este V capítulo será o fechamento de nossa pesquisa. Neste momento podemos já observar que o modo de interpretação nietzschiano aparece tanto como análise psicológica, quanto como genealogia histórica, antropologia social e investigação metafísica. Podemos dizer que ele se expressa nas ferramentas discursivas que Nietzsche utiliza para fins de crítica, mas também de construção, como é o caso da vontade de potência.

Se se interpreta Vontade de Potência, diz Nietzsche, como desejo de dominar, faz-se dela algo dependente dos valores estabelecidos. Com isso, desconhece-se a natureza da Vontade de Potência como princípio plástico de todas as avaliações e como força criadora de novos valores. Vontade de Potência, diz Nietzsche, significa ‘criar’, ‘dar’ e ‘avaliar’. ²

É a vontade de potência que dará novo significado às perspectivas que surgirão a partir do novo modo de interpreta. Este opera em vários territórios, e é por isso que temos dificuldade em perceber sua atuação. É ele a instância julgadora e criadora de valores, que dá e atribui

¹ Nietzsche. F, FF, § 20 (52), p. 221

² Chauí *in* OI, p. xx

sentido à existência, sendo a vontade de potência um de seus recursos para descrever a realidade.

Suposto que nada outro está “dado” como real, a não ser nosso mundo dos apetites e paixões, que não podemos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, a não ser precisamente à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas uma proporção desses impulsos entre si - : não é permitido fazer o ensaio e perguntar a pergunta, se esse “dado” não *basta* para, a partir de seu semelhante, entender também o assim chamado mundo mecânico (ou “material”)? (...) Suposto, enfim, que desse certo explicar toda a nossa vida de impulsos como a conformação e ramificação de *uma* forma fundamental da vontade – ou seja, da vontade de potência, como é *minha* proposição - ; suposto que se pudessem reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência e nela também se encontrasse a solução do problema da geração e nutrição – isto é *um* problema - , com isso se teria adquirido o direito de determinar *toda* força eficiente univocamente como: *vontade de potência*. O mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de potência”, e nada além disso.¹

¹ Nietzsche. F, OI, pp. 274-275

“Valor do efêmero: algo que não perdura, que se contradiz, tem pouco valor. Mas, as coisas nas quais acreditamos serem duradouras, elas são, como tais, *meras ficções*. Se tudo flui, então a efemeridade é uma qualidade (a “verdade”) e a durabilidade e perenidade são apenas uma *aparência*.” (Nietzsche. F, FF, § 11 (98), p. 76)

“Beleza” é para o artista, por isso, algo fora de qualquer hierarquia, pois na beleza estão domadas contradições, em manifestação máxima de poder, ou seja, sobre aquilo que é antitético; além disso, sem tensões: - nenhum poder consegue fazer com que tudo *se alinhe, obedeça* de modo tão fácil, lançando um olhar tão doce à subserviência – isso deleita a vontade de poder do artista. (Nietzsche. F, FF, § 7 (3), p. 94)

Ao devir *impor* o caráter do ser – essa é a máxima *vontade de poder*.(...)

Impossível enquanto tal o conhecimento no devir: como é, então, possível conhecer? Como engano sobre si mesmo, como vontade de poder, como vontade de enganar.

Devir como inventar querer autonegação, auto-superação: nenhum sujeito, no entanto um fazer, um colocar e compor criativo, nada de “causas e efeitos”.

Arte como vontade de superar o devir, como “eternização”, mas míope, conforme a perspectiva, como que repetindo em escala menor a tendência do todo.

Considerar *tudo o que a vida* mostra como forma reduzida da tendência geral: por isso uma nova fixação do conceito “vida” como vontade de poder.

Ao invés de “causa e efeito” a luta dos devenientes entre si, com frequência engolindo o adversário; nenhum número constante de devenientes. (Nietzsche. F. FF, § 7 (54) pp. 94-95)

A vontade devotada à verdade como vontade voltada para o poder. (Nietzsche. F, FF, § 9 (36) p. 95)

A vontade de poder como *vida*

O ser humano *não* procura o prazer e *não* evita o desprazer: que se perceba quais preconceitos famosos eu com isso contradigo. Agrado e desagrado são meras conseqüências, meros fenômenos secundários, - o que o ser humano quer, o que cada partícula de um organismo vivo quer é um a-mais de poder. Da busca disso decorre tanto agrado quanto desagrado; partindo de tal vontade, ele busca resistências, ele precisa de algo que se contraponha. O desagrado enquanto entrave à sua vontade é, portanto, um fato normal, o ingrediente normal

A vontade voltada para o poder *interpreta*: na formação de um órgão trata-se de uma interpretação: delimita, determina graus, diferenças de poder. Meras diferenças de poder ainda não poderiam perceber a si mesmas como tais: é preciso haver aí um algo-que-quer-crescer, o qual interpreta todo e qualquer outro-que-queira-crescer segundo o seu valor. Iguais *nisso* - - *Interpretação é ela mesma, na verdade, um meio de se apoderar de algo. (O processo orgânico pressupõe permanente interpretar).*¹

Escolhemos estes aforismos porque, numa primeira leitura, é-se tentado a extrair daí duas conclusões fundamentais, que, procuraremos mostrar a seguir, consistem em mal-entendidos. Sobre a noção de “interpretação”, pensa-se que há qualquer coisa que interpreta e qualquer coisa que é interpretada. Em outras palavras, julgamos ter aqui a recuperação de uma dicotomia clássica: alguma coisa é *objeto* da interpretação de um *sujeito*.

Na verdade, há alguns outros trechos de Nietzsche que parecem vir em apoio desta oposição.

Se é verdade que a essência mais íntima do ser é a vontade de potência...²

(...) - quereis um *nome* para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para vós, vós, os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais da meia-noite? – *Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!³

Eu preciso partir da “vontade de potência” como origem do movimento. Por conseguinte, o movimento não pode ser condicionado de fora, não pode ser *causado*... Eu preciso de

de todo acontecer orgânico, o ser humano não foge a isso; pelo contrário, ele tem nisso algo continuamente necessário: toda vitória, toda sensação de prazer, todo acontecer pressupõem uma resistência vencida.

Tomemos o caso mais simples, o da alimentação primitiva: o protoplasma estende os seus pseudópodes buscando algo que resista a eles – não por fome, e sim por vontade de poder. Em seguida ele faz a tentativa de superar aquilo que resiste, de apropriar-se dele, de incorporá-lo: o que se chama de alimentação é apenas uma decorrência, uma aplicação útil dessa vontade originária de se tornar *mais forte*. (Nietzsche. F, FF, § 14 (173), pp. 99-100)

O mesmo texto permite inúmeras exegeses: não há nenhuma exegese “correta”. (Nietzsche. F, FF, § 1 (120), p. 155)

O que *conhecimento* só consegue ser? – “Exegese”, *não* “esclarecimento”. (Nietzsche. F, FF, § 2 (86), p. 157)

¹ Nietzsche. F, FF, § 2 (148), p. 159

² Nietzsche. F, WP, *passim*, (tradução nossa)

³ Nietzsche. F, OI p. 397

origem do movimento, de centros de movimento a partir dos quais a vontade age. ¹

O que nos interessa nessas citações é a aparente afirmação da vontade de potência como ser metafísico, como substância, a explicação nietzschiana da essência do universo. Se o universo é devir, se o devir pressupõe um interpretar contínuo, a vontade de potência é a *origem* desse movimento de interpretação, sua condição de possibilidade.

O que valem por si mesmos os nossos juízos de valor e as nossas tabelas de valores? *O que decorre de sua dominação?* Para quem? Em relação a quê? – Resposta: para a vida. Mas *o que é vida?* Aqui se torna necessária, portanto, uma nova versão, melhor definida, do conceito “vida”: minha fórmula para isso reza: vida é vontade de poder. ²

Mas, no momento em que Nietzsche afirma: “o mundo é vontade de potência”, não será isso uma interpretação? Se assim for, temos aí instaurada uma circularidade, que anula por completo os argumentos metafísicos da vontade de potência enquanto essência. Ela não pode “ser” no sentido metafísico porque, se por um lado Nietzsche lhe atribui a “origem” de toda interpretação, por outro ela *não* pode ser propriamente *nada* antes da interpretação.

Não há *ser*. “Se [o universo] fosse capaz de permanência e de fixidez, e se houvesse em todo o seu curso um só instante de “ser”, no sentido estrito, não poderia mais haver devir.” ³ Se alguma vez nos confundimos e julgamos falar do ser, é nossa linguagem que é inadequada. “Os meios de expressão da linguagem são inutilizáveis para dizer o “devir”; ela pertence a nossa indissolúvel necessidade de conservação de supor sem cessar um mundo mais grosseiro de seres duráveis, de “coisas”, etc.” ⁴

Mas há ainda a noção de um “sujeito interpretante” que precisa ser esclarecida. Quando Nietzsche diz: “viver é já apreciar”, compreendemos que “toda vontade implica numa avaliação.” ⁵ Mas o que é a avaliação? “Resposta: a avaliação moral é uma *interpretação*, um modo de

¹ Nietzsche. F, WP, *passim*, (tradução nossa)

² Nietzsche. F, FF, § 2 (190), p. 160

³ Nietzsche. F, WP, *passim*, (tradução nossa)

⁴ Nietzsche. F, WP, *passim*, (tradução nossa)

⁵ Nietzsche. F, WP, *passim*, (tradução nossa)

explicação. A interpretação ela mesma é um *sintoma* de estados fisiológicos definidos, assim como de um nível intelectual definido de julgamentos reinantes: *O que interpreta? – Nossas emoções.*”¹

Resta saber em que medida isto implica num “sujeito interpretante” tal como o entendemos, uma consciência, uma unidade subjetiva – um “eu” que se opõe substancialmente ao “fora-de-mim”. Diz Nietzsche: “Nosso pensamento é da mesma substância de todas as coisas.” Mas, as coisas não têm em comum senão sua diferença, sua multiplicidade. Assim, o “sujeito” só pode ser multiplicidade.

Não será talvez necessário admitir que não há senão *um sujeito único*: quem sabe se não seria permitido também admitir uma multiplicidade de sujeitos cuja cooperação e a luta fariam o fundo do nosso pensamento e de toda nossa vida consciente?”²

Essa noção de descentramento do sujeito é muito importante para compreendermos as reflexões nietzschianas sobre o conhecimento, por exemplo. Isto é, se o “eu” é uma *ficção*, como é possível uma explicação do mundo que parta dele e se pretenda conhecimento “verdadeiro”?

Na medida em que a palavra “conhecimento” ainda tem qualquer sentido, o mundo é cognoscível: mas ele é *interpretável* de outro modo, ele não tem nenhum sentido subjacente, porém inúmeros sentidos, “perspectivismo”.³

Isto significa que não há *fatos*, mas *interpretações*; que estas variam de indivíduo para indivíduo; e que as emoções de cada “sujeito” entram em luta para impor sua própria interpretação. “Nossas necessidades são *aquilo que interpreta o mundo*: os nossos instintos e seus prós e contras. Cada instinto é uma espécie de ânsia de dominar, cada um tem sua perspectiva que ele gostaria de impor como norma a todos os demais instintos.”⁴ Toda ciência está comprometida com a “perspectiva”; toda visão

¹ Nietzsche. F, WP, *passim*, (tradução nossa)

² Nietzsche. F, WP, *passim*, (tradução nossa)

³ Nietzsche. F, FF, § 7 (60), p. 165

⁴ Nietzsche. F, FF, § 7 (60), p. 165

do mundo não pode ser senão parcial, comprometida com a *imaginação* e a memória.

Nosso “mundo exterior” é um produto da imaginação que utiliza para suas construções antigas criações tornadas atividades habituais e aprendidas. As cores, os sons são fantasias que, longe de corresponder exatamente ao fenômeno mecânico real, não correspondem senão a nosso estado individual.¹

Porque todo conhecimento se faz pelos sentidos, e está comprometido com uma “perspectiva” individual, todo procedimento científico, pretensamente “objetivo”, não pode senão descrever um universo antropomórfico. “O homem, em última análise, não reencontra nas coisas senão o que ele próprio ali colocou.”² O *perspectivismo da consciência* só pode construir *ficções subjetivas* sobre o universo. A busca pela coisa em-si, pelo mundo tal como é na “realidade”, pelo “ser verdadeiro”, esquece “este *perspectivismo* necessário, graças ao qual todo centro de força – e não somente o homem – constrói todo o resto do universo partindo de si mesmo, isto é, empresta-lhe dimensões, palpa-o, modela-o na medida de sua força...”

3

Não que haja uma contrapartida verdadeira para essa visão falsificadora: se não se pode conhecer o “real”, a coisa em-si, é porque não há tal coisa.

A aparência, tal como eu a compreendo, é a verdadeira e única validade das coisas, aquela a que convém todos os predicados existentes, e que numa certa medida não poderia ser melhor designado que pelo conjunto desses predicados, compreendidos aí os predicados contrários.⁴

Eu não coloco a “aparência” como o contrário da “realidade”; eu afirmo ao contrário que a aparência é a realidade, aquela que se opõe a que transformemos o real em um “mundo verdadeiro imaginário.”⁵

A intelectualidade é: capacidade de assenhorear-se, por signos, de uma massa enorme de fatos.⁶

¹ Nietzsche. F, WP, *passim*, (tradução nossa)

² Nietzsche. F, WP, *passim*, (tradução nossa)

³ Nietzsche. F, WP, *passim*, (tradução nossa)

⁴ Nietzsche. F, WP, *passim*, (tradução nossa)

⁵ Nietzsche. F, WP, *passim*, (tradução nossa)

⁶ Nietzsche. F, WP, *passim*, (tradução nossa)

De um lado os “fatos”, de outro os “signos”: parece redescoberta a dicotomia entre a consciência e o real. A consciência é uma extensão do corpo, um “sistema de signos” que permite ao homem abordar os “fatos”, classificá-los e traduzi-los em generalizações, em idéias, para poder gravá-los na memória. “Uma idéia é uma invenção à qual nada corresponde exatamente, se bem que um grande número de coisas lhe correspondam mais ou menos”.² A consciência é um sistema de signos *seletivo*, que exclui, ignora ou escolhe certos fatos. Ela se volta sobre o que chamamos “mundo exterior” para ordená-lo. É a partir daí que podemos acreditar instalada uma discrepância entre o mundo da consciência, que é o mundo dos signos, e o mundo dos fatos: ambos jamais coincidiriam, e os *signos* estariam condenados a perseguir os *fatos*, como o imaginário em busca do real, como cópia daquilo que, ontologicamente, lhe seria anterior, como o “falso” que se opõe ao “verdadeiro”.

A contradição não é entre o “falso” e o “verdadeiro”, mas entre as “abreviações dos signos” e os signos eles mesmos.³

Contudo, o que há é um mal-entendido: a consciência é um “sistema de signos”, mas isto não implica que os “fatos” sejam “*coisas*”. Não há coisas, como não há identidades: esse não é seu modo de existência objetivo. Os fatos são então fenômenos: “um pensamento, uma sensação são *signos* de certos fenômenos.”⁴ Contudo, fenômenos que são eles mesmos *signos* a serem decifrados.

Todos os movimentos são os *signos* de um fenômeno interno; e todo fenômeno interno se traduz fora por uma mudança de formas semelhante.⁵

Devemos supor nas “coisas” uma espécie de linguagem que é decifrada pelo pensamento. O mundo é então, não uma substância, mas um texto a ser decifrado. Nesse sentido o pensamento é da mesma ordem que a força e a atividade.

² Nietzsche. F, WP, *passim*, (tradução nossa)

³ Nietzsche. F, WP, *passim*, (tradução nossa)

⁴ Nietzsche. F, WP, *passim*, (tradução nossa)

⁵ Nietzsche. F, WP, *passim*, (tradução nossa)

É preciso interpretar todos os movimentos como gestos, como um tipo de linguagem graças à qual as forças se compreendem.¹

Mas nós não compreendemos bem essa linguagem de forças, porque para interpretá-la, criamos signos que a contradizem. Nossas sensações, nosso pensamento são, fundamentalmente, erros.

Não se dá nenhum fato imediato! Isso vale para sentimentos e pensamentos do mesmo modo: na medida em que eu me torno *consciente* deles, faço um resumo, uma simplificação, uma tentativa de configuração: *isso é o tornar-se consciente*: um completo *arranjar ativo*.

De onde você sabe isso?

– nós somos conscientes desse *trabalho* quando nós desejamos precisar melhor um pensamento, um sentimento – com a ajuda da comparação (memória). Um pensamento e um sentimento são *signos* de algum outro evento: se eu o tomo como absoluto – se eu o suponho como inevitavelmente *unívoco*, então, eu suponho igualmente os homens como intelectualmente iguais – uma ... *simplificação* dos verdadeiros fatos.²

Tomar consciência é, pois, resumir, sintetizar. “Nossa lógica, nosso sentido do tempo e do espaço são faculdades de abreviação inauditas postas ao serviço do comando.”³ O erro reside nessa abreviação: ao simplificarmos os fenômenos, os signos do mundo inorgânico para torná-los acessíveis ao nosso conhecimento, construímos uma aparência, um “mundo imaginário” que é uma *redução* dos fenômenos à nossa semelhança, mas sem a qual a vida não é possível.

A vontade de potência não é uma descrição da realidade (não é verdadeira nem falsa). É prescritiva, valorativa, uma apropriação. Isso deve ocorrer assim na natureza, podemos conferir. Sempre que algo acontece, acontece uma interpretação. Quando acontece uma interpretação se dá uma atividade tendo como signo uma afecção, sempre possível.

Nietzsche substituiu o *isto é* pelo *isto significa* e *significa* para alguém.

Não se deve perguntar “*quem*, afinal, está interpretando”, porém a própria interpretação, como uma forma da vontade para o poder, tem existência como um afeto (mas não como um “ser”, e sim com um *processo*, um *dever*).⁴

¹ Nietzsche. F, WP, *passim*, (tradução nossa)

² *Samtliche Werke*, (26) W I 2 Verão Outono 1884, § 114 (tradução nossa)

³ Nietzsche, WP, *passim* (tradução nossa)

⁴ Nietzsche. F, FF, § 2 (151), pp. 159-160

(...) que todas as “finalidades”, “metas”, “sentidos” sejam somente modos de expressão e metamorfoses de uma única vontade inerente a todo acontecer, a vontade de poder; que mesmo ter e *querer* finalidades, metas, propósitos seja, afinal, tanto quanto querer-tornar-se-mais-forte-que, querer-crescer, querendo também *os meios para tanto*; (...)

Avaliar o próprio ser e estar: mas o próprio avaliar ainda é esse ser e estar -: e, ao dizermos Não, sempre ainda fazemos aquilo que nós *somos*... É preciso perceber o *absurdo* desse gesto que julga a existência, o estar-aí; e depois então ainda procurar adivinhar *o quê* realmente aí ocorre. É sintomático.¹

Os pensamentos são *signos* de um jogo e luta dos afetos: eles se entrelaçam sempre com as suas raízes escondidas.²

A afecção que nós temos do mundo é singular, mas inseparável do fluxo do devir. Entretanto, a afecção é comum a todos os seres materiais porque a vontade de potência se *manifesta* na matéria. Entendemos por afecção e interpretação a qualidade das forças, seus predicados.

Nós pertencemos ao caráter do mundo, sem nenhuma dúvida! Nós não temos nenhum acesso a ele senão através de nós: deve-se compreender tudo, sublime e miserável em nós, como pertencendo à sua natureza.³

O essencial dos seres orgânicos é uma *nova interpretação dos acontecimentos*, a multiplicidade interna perspéctica que também é um acontecimento.⁴

Podemos fazer uma qualificação dos níveis da vontade de potência tal qual a percebemos, metaforicamente, portanto. Num primeiro nível, a energia é a *physis*, cujas características são a afetabilidade e a atividade pura. Nesse sentido inicial ela ainda não se diferencia substancialmente do devir. No segundo nível ela é *biológica*, estende-se ao mundo orgânico e é nele percebida como sensação; - é o começo do erro de

O pensamento racional é um interpretar segundo um esquema que nós não conseguimos jogar fora. (Nietzsche. F, FF, § 5 (22), p. 164)

Contra o positivismo que fica preso ao fenômeno “só há fatos”, eu diria: não, justamente fatos é o que não há, e sim apenas interpretações. Não podemos constatar nenhum fato “em si”: talvez seja um absurdo querer algo assim. “Tudo é subjetivo”, direis vós: mas já isso é *exegese*, o “sujeito” não é nada dado, porém algo inventado por acréscimo, sobposto. – Será que é necessário, em última instância, colocar o intérprete ainda por trás da interpretação? Já isso é invencionice, hipótese. (Nietzsche. F, FF, § 7 (60), pp. 164-165)

¹ Nietzsche. F, FF, § 11 (96), p. 167

² Nietzsche. F, WP, § 613, p. 329 (tradução nossa)

³ Nietzsche. F, WP, § 676, p. 357 (tradução nossa)

⁴ Nietzsche. F, WP, § 685, p. 364 (tradução nossa)

interpretação. No terceiro e último nível ela se metamorfoseia em espírito; passa à ordem do inteligível, é associada aos instintos apreendidos, reconhecem-se nela fins para a sobrevivência. Ela coincide com a linguagem e com a consciência e torna-se erro; sua interpretação é associada ao ser, à substância. Mas o conceito de vontade de potência não é fixo, pelo contrário, ele é móvel e só faz sentido em sua atuação.

O que o *conhecimento* somente pode ser? – “interpretação”, *não* “esclarecimento”.¹

A vontade de potência *interpreta*: na formação de um órgão trata-se de uma interpretação; delimita-se, determina-se graus, diferenças de potência. Meras diferenças de potência não podem ainda como tais sentir: deve existir um algo atento-desejante que interpreta todo outro algo atento-desejante a partir de seu valer. Isso igual Na verdade a *interpretação é mesmo um meio de se tornar senhor de algo. O processo orgânico põe previamente um contínuo interpretar*.²

Neste sentido, a energia, signo da vontade de potência, é sempre afetável. Ora, a qualidade mesma da substância não é a fixidez? Se não há substância, tudo é afetável. Logo, a vontade de potência não pode ser considerada, nesse sentido, uma noção metafísica. Ainda, não há uma relação causal entre o que somos e o que seremos. Não há liberdade nem determinação. A única determinação possível é a constante luta entre as forças, expressão da vontade de potência. A liberdade ocorre na medida de sua força, sua potência.

Podemos criar nossas próprias mudanças se tivermos força, potência para lutar entre hostilidades. Viver numa comunidade de fracassados requererá mais força para não nos tornarmos um fracasso. A perspectiva de não nos tornarmos fracassados é o nosso quinhão de “liberdade”. Conseguiremos atuar? A liberdade é força para agir.

A experiência é apenas possível com a ajuda da memória: a memória é apenas possível graças a uma abreviação de um evento espiritual a *signos*. A linguagem cifrada. *Explicação*: isso é a expressão de uma nova coisa por meio de signos de coisas já conhecidas.³

Pensamos então que o conceito de vontade de potência tem a sua utilidade para interpretar o mundo, oferecer-nos uma perspectiva mais

¹ Nietzsche, F, WP, § 604, p. 327 (tradução nossa)

² Nietzsche, F, WP, § 643, p. 342 (tradução nossa)

³ Nietzsche, WP, *passim* (tradução nossa)

segura acerca da realidade que nos cerca. Assim, não devemos atribuir-lhe a forma clássica dos conceitos metafísicos; ele é um conceito móvel, ágil, delimitado pela atuação das forças, pelos percursos da energia em nosso mundo. Incansável, ele não tem finalidade, caso contrário já a teria atingido.

Sua relação é com a matéria e por isso governa as relações que a constituem. Ora, o mundo é matéria, e a vontade de potência é sua característica, sua qualidade. A aproximação com o devir de Heráclito dá-se, portanto, enquanto atividade; mas à diferença de Heráclito, podemos ter dela conhecimento enquanto perspectiva, interpretação. Nietzsche aceita o devir heraclitiano e dá um passo além; não nega a existência do puro fluxo, mas dá-lhe nome e sobrenome: vontade de potência. A tarefa consiste então em classificar, resumir, simplificar e construir um conceito que dê conta do fluxo. A vontade de potência e nós somos da mesma ordem: essa massa em constante movimento, parte e componente do devir heraclitiano, assim como nosso conhecimento. Uma redução fenomenológica é aqui implantada de um modo original. Não temos um conhecimento final, verdadeiro; - esse não mais pode ser alcançado, é de outra ordem, - mas apenas interpretações sobre a realidade do mundo, boas perspectivas baseadas na aplicabilidade do conceito. A vantagem da postura nietzscheana sobre as demais perspectivas é se assumir enquanto tal, e mostrar-se apenas provável, como deve ser toda tentativa de conhecer.

Conhecer é, pois, interpretar, segundo Nietzsche. A vontade de potência interpreta, nos afeta enquanto por nossa vez a afetamos. A vontade de potência, com seus predicados, tais como atividade, força, afetabilidade, interpretação, energia, consiste no movimento que assegura uma boa perspectiva quanto a sua funcionalidade. A vontade de potência, poderíamos dizer, é da ordem do movimento, da transformação, no mundo e em nós.

Deus é um pensamento que torna torto tudo o que é reto e faz girar tudo o que está parado. Como? Teria sido o tempo abolido e todo o transitório não passaria de mentira?

Pensar assim é um rodopiar e ter tonturas, para ossos humanos, e ainda, para o estômago, uma causa de vômito: em verdade, sofrer de vertigens chamo a tal suposição.

Más e anti-humanas chamo todas essas doutrinas do uno e perfeito e imóvel e sacio e imperecível.

Todo o imperecível – é apenas uma imagem poética!
E os poetas mentem demais. –

Mas, do tempo e do devir, devem falar as melhores
imagens: um louvor, devem ser, e uma justificação de toda a
transitoriedade!

Criar – essa é a grande redenção do sofrimento, é o
que torna a vida mais leve. Mas, para que o criador exista, são
deveras necessários o sofrimento e muitas transformações.

Sim, muitas mortes amargas deverá haver em vossa
vida, ó criadores! Assim, sereis intercessores e justificadores de
toda a transitoriedade.

Se o criador quer ser ele mesmo a criatura, o recém-
nascido, então deve querer, também, ser a parturiente e a dor da
parturiente.

Em verdade, percorri meu caminho através de cem
almas e cem berços e cem dores do parto. Já me despedi mais de
uma vez e conheço as lancinantes horas derradeiras.

Mas, assim quer a minha vontade criadora, o meu
destino. Ou, para falar-vos mais honestamente: tal destino,
justamente – é o que quer a minha vontade.

Tudo aquilo que em mim sente, sofre de estar numa
prisão; mas a minha vontade chega sempre como libertadora e
portanto de alegria.

O querer liberta: é esta a verdadeira doutrina da
vontade e liberdade – e, assim, a vós a ensina Zaratustra.

Não mais querer e não mais determinar valores e não
mais criar: ah, sempre longe de mim fique esse grande cansaço!

Também no conhecimento, sinto apenas o prazer da
minha vontade de procriar e envolver; e, se há inocência em meu
conhecimento, tal acontece porque há nele vontade de procriação.

1

Pensamos também na vontade de potência enquanto criação. Se
nossos conhecimentos não são mais *possíveis*, nós podemos inventá-los, cria-
los, pondo-os a serviço da vida e da existência. A tarefa mais digna da
existência é a criação, seja ela em qualquer área –por que não também no
conhecimento? Conhecer é portanto, criar. Brincar de deuses pede a nossa
condição, nada mais. A arte, assim, desempenha um papel de suma
importância no pensamento nietzschiano. Mas não só ela; todas as atividades
humanas devem ter esse objetivo criador, benfazejo, edificante. Devemos ser
tal qual uma criança, construindo e destruindo seus castelos de areia, essa é a
nossa finalidade, nenhuma outra faz mais sentido. Nietzsche criou seu
conhecimento e ele nos incita a também criarmos para podermos nos redimir
da falta de sentido da existência, tornar leve o viver. Criar é a única forma de
conhecer, é encontrar-se no rio do devir, inocente, mesmo que a existência
seja trágica. Enfim, a vontade de potência é um jogo de uma criança, é

¹ Nietzsche. F, ZA, Nas ilhas bem-aventuradas, pp. 114-115

inclusive da mesma essência que todo o resto do universo; dar-se conta disso é aprender a viver, filosofar, restituir a inocência ao devir. A vontade de potência é a brincadeira lúdica de conhecer da criança nietzschiana.

A Vontade de Potência é a identidade da matéria. Como num mundo de devir não nos é acessível a coisa-em-si, o Ser de Platão, o que nos resta é contentarmo-nos com interpretações dessa matéria em movimento. A matéria em movimento nos dá perspectivas sobre suas relações e estas sim podem ser aprendidas, porque a natureza é movimento. Assim, sua descrição cabe à Vontade de Potência.

Ela também é estendida a tudo o que nos cerca, suas relações estão em constante luta em busca de mais potência, é uma luta sem fim e cega (porque não sabemos seus desígnios) guiada por um conceito chave de afetabilidade. Tudo o que existe pode e é afetado por essa lei intuída por Nietzsche. Suas relações, seus jogos de força são estendidos até ao mundo psicológico, essas relações encontram a cada instante seu momento de vitória ou derrota, mas as duas forças em questão, ou mais de duas, estão sempre em busca de mais potência, mais força, aumentando ou diminuindo a si mesmas nessa luta.

“(...) Quero dizer, não como uma ilusão, uma ‘aparência’ uma ‘representação’, (no sentido de Berkeley e Schopenhauer), mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos, - como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, na qual ainda esteja encerrado em poderosa unidade tudo o que então se ramifica e se configura no processo orgânico (e também se atenua e se debilita, como é razoável), como uma espécie de vida instintiva, em que todas as funções orgânicas, com auto-regulação, assimilação, nutrição, eliminação metabolismo, se acham sinteticamente ligadas umas às outras – como uma *forma prévia* de vida? – Afinal, não é apenas lícito fazer essa tentativa: é algo imposto pela consciência do *método*. Não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (- até ao absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só: eis uma moral do método, à qual ninguém se pode subtrair hoje; - ela se dá ‘por definição’, como diria um matemático. A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença nisso é justamente a nossa crença na causalidade mesma -, *temos* então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única. ‘Vontade’, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’ – e não sobre ‘matéria’ (sobre ‘nervos’, por exemplo -): 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. (...)”¹

¹ Nietzsche. F, BM, pp. 42 e 43

Trata-se de uma idéia ainda frágil acerca do estatuto da Vontade de Potência. Podemos dizer que ela pode ser interpretada como um conceito ontológico, apenas enquanto descreve um estado das coisas. Ele prescreve o que é o mundo, prescreve porque num mundo livre de substâncias metafísicas, tudo o que nos resta é dar nosso preceito de como são as coisas, ou melhor, como elas podem ser vistas diante desse quadro de instabilidade e perpétuo movimento.

Assim, pensamos que se conseguirmos dar conta do conceito de movimento, explicaríamos melhor o desenvolvimento e a aplicabilidade do nosso conceito chave. Será algo como perceber a Vontade atuando com sua potência desvinculada da idéia de fixidez e imobilidade. Não me refiro à imobilidade das forças; parece óbvio que elas estão em infinita movimentação. Mas as próprias coisas perderam seu caráter de unidade, que as preservava do devir, elas compartilham do movimento das forças ao mesmo tempo em que são eles próprios movimentos puros. O que descrevemos como Vontade de Potência é essa relação que opera sobre o mundo e as coisas que não se encontram paradas.

E sabeis sequer o que é para mim ‘o mundo’? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo, ou rendimentos, cercada de ‘nada’ como de seu limite, nada de evanescente, de desperdiçado, nada de infinitamente extenso, mas como força determinada posta em um determinado espaço, e não em um espaço que em alguma parte estivesse ‘vazio’, mas antes como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes, com descomunais anos de retorno, com uma vazante e enchente de suas configurações, partindo das mais simples às mais múltiplas, do mais quieto, mais rígido, mais frio, ao mais ardente, mais selvagem, mais contraditório consigo mesmo, e depois outra vez voltando da plenitude ao simples, do jogo de contradições de volta ao prazer da consonância, afirmando ainda a si próprio, nessa igualdade de suas trilhas e anos, abençoando a si próprio como Aquilo que eternamente tem de retornar, como um vir-a-ser que não conhece nenhuma saciedade, nenhum fastio, nenhum cansaço -: esse meu mundo *dionisiaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo secreto da dupla volúpia, esse meu ‘para além de bem e mal’, sem alvo, se na felicidade do círculo não está um alvo, sem vontade, se um anel não tem boa vontade consigo mesmo, - quereis um *nome* para

esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para vós, vós, os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais da meia-noite? – *Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!¹

CONCLUSÃO

No estágio em que chegou nossa pesquisa sobre Nietzsche, pensamos ter apresentado suas principais idéias e conceitos relacionados pela análise do conceito de vontade de potência, enquanto fio condutor de seu pensamento.

Nossa investigação começou pelos gregos, fonte de onde brotou seu espírito filosófico, em virtude da formação filológica de Nietzsche e dos constantes elogios à filosofia grega. Em sua interpretação, o conhecimento grego andava ao lado da existência. A sedução de uma filosofia aplicada à vida alcançou assim seu primeiro e mais raro expoente.

Heráclito, o pensador do devir, buscava apanhar a existência baseando-se tanto na experiência sensorial como na cognitiva. Ambas estariam a serviço de um aumento da força vital, da afirmação existencial e descrição da realidade efetiva: o movimento. Nietzsche, como leitor atento de Heráclito, para ele trágico, logo vislumbrou que tal perspectiva vinha ao encontro de seu pensamento. Aceita o puro devir de Heráclito como jogo livre do artista e da criança, como doutrina da lei no devir e do jogo na necessidade, sempre lúdico, jamais ético. E pensa poder explorar essa concepção aprofundando-a, descrevendo-a e, principalmente, pondo-a a serviço da vida em uma sublime faculdade de representação intuitiva. Dessa maneira, numa tentativa de aperfeiçoamento das concepções heracliteanas, ao apropriar-se do devir, vai adiante, pensando a realidade enquanto representação da vontade de potência. Uma representação expressa pela incessante luta das forças, incansáveis e sedentas de mais e mais potência - temos assim, apanhada, a exuberância da vida e da morte na sua plenitude.

¹ Nietzsche. F, OI p. 397

Com relação a Anaxágoras e sua visão cosmológica de mundo, a origem do movimento torna-se um problema fundamental. Porque, ao contrário de Heráclito, para quem o movimento não possuía origem e nem fim, Anaxágoras postula uma força inteligível que teria dado origem ao movimento e estaria em constante atuação desde então.

O movimento é dado graças a ação do *Nous*. A ordem, a regularidade e a beleza do mundo tornam-se conseqüência natural desse primeiro impulso, porque o que faz a grandeza dessa concepção é o fato de inferir do ciclo do movimento, todo o cosmos em devir. Tal concepção recebe objeções físicas, mecânicas e lógicas, a respeito desse grande esboço da estrutura primitiva do universo. Mas tal visão cosmológica agrada Nietzsche por sua intuição original, uma vez que, nesse nível descritivo, tudo se torna interpretação, não comprovável e tendo valor somente enquanto uma boa hipótese.

Anaxágoras apreciou, precisamente no *Nous*, a qualidade de ser indiscriminado, de poder, portanto, agir de maneira absoluta, indeterminada, sem ter de obedecer a causas ou a fins. Nietzsche parte do movimento enquanto dado, por isso pensa não precisar justificá-lo, ocupando-se apenas das suas relações, afetabilidades e conseqüências para explicá-lo mediante o modo pelo qual o devir atua: vontade de potência.

Passamos então a examinar a crítica que o filósofo faz à dualidade tão fundamental para o pensamento filosófico: ser e aparência. Descobrimos com Nietzsche que, por trás deste tipo de pensamento, está o preconceito filosófico enraizado de tentar a todo custo dar fundamento as coisas, utilizando para isso uma carga de argumentos indemonstráveis, sequer comprováveis empiricamente, afastando-se assim do modo originário de filosofar. Se apenas levássemos em conta aquilo a que temos acesso neste mundo, visto que um outro seria indemonstrável e portanto inútil, estaríamos mais próximos da atitude de um verdadeiro filosofar. A sede de conhecimento teria propagado esse modo de fazer filosofia como um erro nas diversas filosofias tradicionais.

Como apoio à identificação do erro comum dos filósofos, ou seja, a tentativa de fundamentação metafísica, Nietzsche passa a fazer o

diagnóstico da situação em que se encontra o conhecimento e seus representantes. Utilizando-se do seu método de análise psicológica, tal qual um garimpeiro, vai retirando camadas e mais camadas de significados sobrepostos. Ao fazê-lo, desvela relações de utilidade e coerência com as personalidades filosóficas que as inspiraram. A seguir, procede ao diagnóstico da cultura e do conhecimento atual com esse novo método de interpretação filosófica. Nossas mais queridas esperanças, nosso mais almejado conhecimento da verdade e nossas mais belas convicções morais são, um a um, desfeitos como castelos de areia. O diagnóstico é o niilismo em que estamos envolvidos.

Preparado o terreno, é chegada a hora de apresentarmos o tênue fio condutor que nos levou até aqui. O pensamento crítico de Nietzsche é vontade de potência posta em movimento, descrita, aplicada. É então que chegamos a conclusão de que podemos interpretar o conceito de vontade de potência como um método de investigação filosófica. O próprio Nietzsche não chegou a fazer o acabamento da análise desse valioso instrumento de investigação, seja por dificuldades teóricas, práticas ou mesmo temporais. Acreditamos que, embora o emprego de tal ferramenta imponha lá suas dificuldades, podemos e devemos tentar usa-lo a bem da investigação filosófica, que passa a ser, depois de Nietzsche, a marca distintiva de todo bom filosofar.

De resto, o conceito, se bem utilizado, passaria a operar como um valioso instrumento de interpretação da cultura em geral. Poderia competir com vantagem com outros do mesmo gênero por sua eficácia hermenêutica, e não pelas verdades que desvelaria, visto que a atividade filosófica poderia trocar seus paradigmas a bem de uma avaliação mais adequada do homem e do mundo.

BIBLIOGRAFIA

Abreviação das obras de Nietzsche

NT – O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo.

CE – Considerações extemporâneas:

i – David Strauss, o crente e o escritor.

ii – Utilidade e desvantagem da história para a vida.

iii – Schopenhauer como educador.

iv – Richard Wagner em Bayreuth.

FT – A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos.

LF – O livro do filósofo.

HH – Humano, Demasiado Humano.

A – Aurora.

GC – A Gaia Ciência.

ZA – Assim Falou Zaratustra.

BM – Além do Bem e do Mal.

GM – Genealogia da Moral.

CI – Crepúsculo dos Ídolos.

CW – O caso Wagner.

EH – Ecce Homo.

AC – O Anticristo.

NW – Nietzsche contra Wagner.

VP – Vontade de Potência.

FF – Fragmentos Finais.

WP – The Will to Power.

OI – Obras incompletas (Os Pensadores)

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, F. W. O Nascimento da Tragédia, ou Helenismo e Pessimismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____ A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Lisboa: Edições 70, 1995.

_____ O livro do filósofo. São Paulo: Centauro, 2001.

_____ Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____ Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____ A gaia ciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____ Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

_____ Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____ Genealogia da moral: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____ Crepúsculo dos Ídolos, ou, como filosofar com o martelo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____ O caso Wagner: um problema para músicos / Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____ Ecce Homo: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____ O Anticristo: maldição do cristianismo. Rio de Janeiro: Newton Compton Brasil Ltda., 1996.

_____ Vontade de Potência. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

_____ Fragmentos Finais. Seleção, tradução e prefácio Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

_____ Fragmentos do espólio. Seleção, tradução e prefácio Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

_____ The Will to Power. New York: Vintage, 1968.

_____ Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. G. Colli und M. Montinari. 2ed. Berlim/N. York: De Gruyter, 1988.

_____ Nietzsche; obras incompletas. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

Outras Obras:

BARNES, J. Filósofos Pré-Socráticos. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BOYER, A. (et al.) Por que não somos nietzscheanos. São Paulo: Ensaio, 1993.

BRAIDA, C. “A Crítica do Conhecimento em Nietzsche”. In: Nietzsche: uma provocação. Porto Alegre: Editora da Universidade/ UFRGS, Goethe-Institut/ ICBA, 1994.

DANTO, A. C. Nietzsche as Philosopher. New York: Columbia University Press, 1980.

DELEUZE, G. Nietzsche et la Philosophie. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

ESCOBAR, C. H. org. Por que Nietzsche? Rio de Janeiro: Achiamé, sd.

FINK, E. A Filosofia de Nietzsche. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

FOUCAULT, M. Microfísica do Poder; org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003.

GIACOIA, O. Nietzsche como psicólogo. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

- _____. Nietzsche & Para além de bem e mal. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- HALÉVY, D. Nietzsche: uma biografia. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- HEIDEGGER, M. Chemins qui ne Mènent nulle Part. Paris: Gallimard.
_____. Nietzsche. Berlim: Günther Neske Verlag.
_____. Nietzsche – Metafísica e Niilismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- JASPERS, K. Nietzsche. Berlim: 1936.
- KLOSSOWSKY, P. Nietzsche e o Círculo Vicioso. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.
- KOSSOVITCH, L. Signos e Poderes em Nietzsche. São Paulo: Editora Ática, 1979.
- LAÊRTIOS, D. Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.
- LALANDE, A. Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- LÖWITH, K. Von Hegel zu Nietzsche. Zürich: Europa Verlag.
- MACHADO, R. Nietzsche e a verdade. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- MARQUES, A. org. Nietzsche: cem anos após o projecto “vontade de poder – transmutação de todos os valores”. Lisboa: Vega, s/d.
_____. A filosofia perspectivista de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijuí, 2003.
- MARTON, S. Friedrich Nietzsche; uma filosofia a marteladas. Col. Encanto Radical. São Paulo: Brasiliense, 1983.
_____. Nietzsche, das Forças Cóslicas aos Valores Humanos. São Paulo: Brasiliense, 1990.
_____. org. Nietzsche hoje? São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MÜLLER-LAUTER, W. A doutrina da vontade de poder em Nietzsche. São Paulo: Anna Blume, 1997.
- MORGAN, G.A. What Nietzsche Means. Cambridge: Cambridge University Press, 1941.
- SAFRANSKI, R. Nietzsche, biografia de uma tragédia. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

TÜRCKE, C. org. Nietzsche: uma provocação. Porto Alegre: Editora da Universidade/ UFRGS, Goethe-Institut/ ICBA, 1994.

VERMAL, J. La crítica de la metafísica en Nietzsche. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1987.

VOLPI, F. O Niilismo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WAHL, J. La Pensée Philosophique de Nietzsche des Années 1885-1888. Paris: Cours de Sorbonne, 1960.