



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**Instituto de Cultura e Arte**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**  
**Mestrado Acadêmico**

**Nietzsche e o naturalismo:  
a crítica ao ascetismo científico**

Daniel Filipe Carvalho

Fortaleza

2009

Daniel Filipe Carvalho

**Nietzsche e o naturalismo:  
a crítica ao ascetismo científico**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC.

Área de concentração: Filosofia. Linha de pesquisa: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. José Maria Arruda

Fortaleza

2009

Daniel Filipe Carvalho

**Nietzsche e o naturalismo:  
a crítica ao ascetismo científico**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC.

Área de concentração: Filosofia. Linha de pesquisa: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Aprovação: \_\_\_\_/\_\_\_\_/2009

Orientador: Prof. Dr. José Maria Arruda

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. José Maria Arruda (Orientador) - UFC

---

Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes - UFMG

---

Prof. Dr. Fernando de Moraes Barros - UFC

Fortaleza

2009

## **Agradecimentos**

Gostaria de agradecer, aqui, a todos aqueles que de alguma maneira contribuíram para a realização deste trabalho. A amizade, o incentivo e a ajuda direta ou indireta destas pessoas com certeza tornaram esta tarefa menos árdua.

À Herlany Siqueira, minha noiva, pelo carinho, a amizade, pelo amor compartilhado. Você me faz querer o eterno retorno de todas as coisas.

Ao meu orientador, o prof. Dr. José Maria Arruda, pelo carinho com o qual acolheu minha proposta de pesquisa desde o início, pelos constantes incentivos e pela inestimável orientação. Mas principalmente pelo que se estabelece para além disso, algo muito caro, a que se chama amizade.

Ao corpo docente do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará, especialmente os professores Custódio Almeida, Cléber Carneiro Amora e Ivanhoé Albuquerque Leal, aos quais ligo diretamente a minha caminhada durante estes anos de Filosofia na UFC. Aos professores Fernando de Moraes Barros, Evaldo Sampaio e Rogério Antônio Lopes, pela participação nas bancas de qualificação e defesa de meu trabalho.

Aos meus colegas de mestrado, especialmente aos amigos e pesquisadores do grupo de estudos APOENA, Gustavo Costa, Rogério Moreira e Eduardo Lima, pelas deliciosas tardes de leitura e debate acerca do pensamento nietzscheano. Partilho com vocês os méritos da minha pesquisa, isentando-os contudo das falhas que ela carrega. Estas são de minha inteira responsabilidade.

Ao prof. Ruy de Carvalho, da UECE, que sem o saber, despertou em mim o gosto e o interesse pela Filosofia, não apenas como objeto de estudo, mas como projeto de vida. Isto ocorreu, precisamente, em 29/10/2001, num mini-curso que fazia parte de um evento intitulado Semana dos Malditos.

Aos meus amigos da graduação, Elivanda, Marcela, Glauton, Lucas Gurgel, Eduardo Mamede, Rogério, David Saraiva, Leandson e João Márcio, que caminharam comigo nos primeiros anos de Filosofia na UFC e compartilharam as mesmas angústias e alegrias. Todos vocês são inesquecíveis.

A Júlio César B. de Araújo, meu amigo, pelas madrugadas regadas a Física e Filosofia e pelo suporte científico no último capítulo desta dissertação.

A CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pela ajuda financeira sem a qual esta pesquisa jamais teria se tornado possível.

Dedico este trabalho aos meus pais.

“Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da ‘história universal’: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. – Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades, em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos entender-nos com a mosca, perceberíamos então que também ela bóia no ar com esse *páthos* e sente em si o centro voante deste mundo. Não há nada tão desprezível e mesquinho na natureza que, com um pequeno sopro daquela força do conhecimento, não transbordasse logo como um odre; e como todo transportador de carga quer ter seu admirador, mesmo o mais orgulhoso dos homens, o filósofo, pensa ver por todos os lados os olhos do universo telescopicamente em mira sobre seu agir e pensar.”

(Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral, § 1)

## Resumo

O objetivo deste trabalho é compreender a crítica do filósofo alemão Friedrich Nietzsche ao naturalismo científico. Nietzsche, a partir da obra *Humano, demasiado humano*, revela um interesse crescente pelas pesquisas científicas, estabelecendo um projeto filosófico de cunho naturalista, ou seja, em consonância com os métodos das ciências. Ao longo de sua produção intelectual, contudo, esta atitude inicial em relação às ciências será problematizada, de tal modo que as obras que se seguem a *Além do bem e do mal*, apresentarão um fulminante ataque à empresa científica moderna. Este trabalho procura mostrar que esta crítica nietzscheana se articula a partir da compreensão das ciências modernas como herdeiras do ideal epistemológico grego, da crença no valor supremo da verdade, *a vontade de verdade*, e de que esta crença compromete o próprio empreendimento científico com uma interpretação metafísico-moral da existência. Sugerimos, então, que a crítica de Nietzsche não implica a recusa em bloco do empreendimento científico, mas procura desvelar os problemas que se escondem por trás das interpretações científicas na medida em que elas se coadunam a este valor moral, e que a recusa deste valor, ou melhor, sua superação, possibilitaria a realização de um naturalismo pleno, que assumisse o caráter irreduzivelmente interpretativo de suas teorias e proposições sobre o mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche; naturalismo; ciência; ascetismo.

## Abstract

The aim of this work is to understand the criticism of the German philosopher Friedrich Nietzsche to scientific naturalism. Nietzsche, from the book *Human, all too human*, shows a growing interest in scientific research, establishing a philosophical project of naturalist bias, i.e. in line with the methods of science. Throughout his intellectual production, however, this initial attitude with regard to science will be aim of reflection, so that the works following the book *Beyond good and evil*, provide a scathing attack on the modern scientific enterprise. This paper seeks to show that this Nietzsche's criticism is articulated from the understanding of modern sciences as heirs of the Greek epistemological ideal, the belief in the supreme value of truth, the *will to truth*, and that this belief undermines the scientific enterprise itself with an metaphysical and moral interpretation of the existence. We suggest, then, that Nietzsche's criticism does not imply refusal to the whole scientific enterprise, but demand to reveal the problems hidden behind the scientific interpretations as they are in line with this moral value, and that the refusal of this value or, rather, its overrun, allow the achievement of a fully realized naturalism, which assumes the character irreducibly interpretative of its theories and propositions about the world.

KEYWORDS: Nietzsche; naturalism; science; asceticism.



## Notação bibliográfica

Adotamos a seguinte notação bibliográfica para a referência às obras de Nietzsche. Os títulos das obras serão indicados pelas suas respectivas iniciais, de acordo com a *Lista de abreviaturas* que segue abaixo. Para os textos publicados por Nietzsche ou preparados por ele para edição, o algarismo arábico indicará a seção; para a *Genealogia da moral*, o algarismo romano anterior ao arábico remete à parte do livro; no caso do *Assim falou Zaratustra*, optamos por indicar o título do discurso, seguido da página na qual a citação se encontra; no caso das obras *Crepúsculo dos ídolos* e de *Ecce Homo*, o algarismo arábico, que seguirá ao título do capítulo, indicará a seção. Para os fragmentos póstumos, indicamos em primeiro lugar o volume em que ele se encontra na *Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA), com um algarismo arábico, seguido da indicação específica do fragmento, com o número do fragmento em colchetes e o ano em que foi escrito. Quanto aos textos dos demais autores e comentadores, as referências completas da obra ou do artigo serão fornecidas na primeira citação; adiante, se indica apenas o autor, seguido do ano de publicação e o número da página.

Para a grande maioria dos textos aqui utilizados, trabalhamos com a tradução de Paulo César de Sousa, com as seguintes exceções: para *O nascimento da tragédia*, a tradução é de Jacó Guinsburg; para a *Segunda consideração intempestiva*, a tradução é de Marco Antônio Casanova; para *O viajante e sua sombra* e *Miscelânea de opiniões e sentenças*, a tradução é de Antônio C. Braga e Ciro Mioranza; no caso do *Assim falou Zaratustra*, utilizamos a tradução de Mário da Silva; para o fragmento intitulado *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, a tradução é de Rubens Rodrigues Torres Filho; para os demais fragmentos póstumos, tomamos a coletânea de fragmentos intitulada *A vontade de poder* (Rio de Janeiro: Contraponto, 2008), traduzida por Marcos S. P. Fernandes e Francisco J. D. de Moraes, remetendo a tradução diretamente para a KSA.

### ***Lista de abreviaturas***

VJ - O Viajante e sua sombra (*Der Wanderer und sein Schatten*)

A - Aurora (*Morgenröte*)

- Z - Assim falou Zarathustra (*Also sprach Zarathustra*)
- AC - O Anticristo (*Der Antichrist*)
- CI - Crepúsculo dos ídolos (*Götzen-Dämmerung*)
- CE II – Consideração intempestiva II - Da utilidade e desvantagem da história para a vida (*Unzeitgemäße Betrachtungen –II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*)
- EH - Ecce homo (*Ecce homo*)
- FT - A Filosofia na época trágica dos gregos (*Die Philosophie in tragischen Zeitalter der Griechen*)
- GM - Genealogia da moral (*Zur Genealogie der Moral*)
- GC - A Gaia ciência (*Die fröhliche Wissenschaft*)
- HH - Humano, demasiado humano (*Menschliches Alzumenschliches*)
- LF - O Livro do filósofo
- NT - O Nascimento da tragédia (*Die Geburt der Tragödie*)
- NW - Nietzsche contra Wagner (*Der Fall Wagner*)
- MOS - Miscelânea de opiniões e sentenças (*Vermischte Meinungen und Sprüche*)
- BM - Além do bem e do mal (*Jenseits von Gut und Böse*)
- VM - Sobre verdade e mentira no sentido extramoral (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*)
- KSA - Nietzsche: *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe*

# Sumário

Resumo.....	07
Abstract.....	08
Notação bibliográfica.....	09
Introdução.....	12
<b>Capítulo I: Nietzsche e o naturalismo.....</b>	<b>23</b>
1.1. <i>Humano, demasiado humano</i> e a aliança com a ciência.....	23
1.2. A presença do naturalismo nos últimos escritos de Nietzsche.....	36
<b>Capítulo II: As metamorfoses da estratégia: em direção a um perfeito naturalismo.....</b>	<b>43</b>
2.1. A “morte de Deus” e a “nova aurora do conhecimento”.....	43
2.2. “No meio do caminho tinha uma pedra”: a linguagem.....	54
2.3. O caráter perspectivístico da existência.....	63
2.4. A vontade de poder como interpretação.....	72
<b>Capítulo III: A genealogia da ciência e a crítica ao mecanicismo.....</b>	<b>85</b>
3.1. A genealogia <i>como</i> ciência e a genealogia <i>da</i> ciência.....	85
3.2. O caráter ascético da ciência.....	94
3.3. O “mundo-verdadeiro” da ciência: mecanicismo, lei e matéria.....	103
3.3.1. O problema da causalidade.....	112
3.4. O universo em direção ao equilíbrio: a interpretação nietzscheana da 2ª lei da termodinâmica.....	126
<b>Conclusão.....</b>	<b>132</b>
<b>Referências.....</b>	<b>136</b>

## Introdução

“É verdade que Nietzsche tem pouca competência e pouco gosto pela ciência”<sup>1</sup>. Lida assim, fora de seu contexto, a sentença de Gilles Deleuze assume ares de verdade conclusiva. De fato, se levarmos em consideração as constantes críticas de Nietzsche às ciências, particularmente em sua produção madura, o julgamento deleuzeano parece isento de questionamentos, afinal de contas não foi Nietzsche um dos mais contundentes e ferozes críticos do projeto epistemológico ocidental e, neste sentido, também das pretensões de verdade das ciências?

Mas vejamos o que nos diz o próprio Nietzsche a respeito da ciência. As diversas declarações de Nietzsche ao longo de sua produção intelectual nos obrigam a uma postura mais atenta: encontramos em sua obra tanto elogios honrosos às ciências como ataques fulminantes às suas interpretações do homem e da natureza.

De um lado, obras que prestam um inequívoco testemunho do gosto de Nietzsche pelas ciências, como ferramentas importantes na guerra contra o dogmatismo metafísico. É o caso de *Humano, demasiado humano*, na qual Nietzsche invoca o “espírito da ciência, que em geral nos faz um tanto mais frios e céticos, e arrefece a torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas” (*HH*, § 244) e da obra *O Anticristo*. De outro lado, obras como *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral* parecem colocar as ciências no mesmo solo patológico do ascetismo metafísico e teológico. Nietzsche afirma, por exemplo: “Esta ‘ciência moderna’ – abram os olhos! É no momento a *melhor* aliada do ideal ascético, precisamente por ser a mais involuntária, inconsciente, secreta, subterrânea!” (*GM*, III, § 25).

Poderíamos então, dividindo sua obra em períodos mais ou menos definidos, estabelecer um julgamento definitivo, pelo menos com relação a cada um destes períodos. Mas seríamos obrigados a admitir, contudo, que esta estratégia não resolve completamente o problema, pois mesmo nas obras em que Nietzsche faz severas críticas ao naturalismo científico<sup>2</sup>, por exemplo, podemos encontrar

<sup>1</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 23.

<sup>2</sup> Nesta pesquisa, optamos por não fazer distinções tão radicais entre ciência, naturalismo e naturalismo científico, de modo que nos diversos contextos nos quais estes termos aparecem podem ser tomados praticamente como sinônimos. Deve-se ter, contudo, bom senso e atenção ao contexto

declarações que, aparentemente, entram em contradição com o “espírito do período”, deixando o leitor mais uma vez numa situação de indecisão.

As dificuldades, como se pode perceber, são inúmeras, mas a verdade é que nos últimos anos vários autores têm se dedicado à tarefa de compreender a ambígua relação de Nietzsche com as ciências, ou com o assim denominado naturalismo científico, e o resultado destes estudos têm revelado que as ciências constituíram objeto não apenas de reflexão e crítica por parte de Nietzsche, mas influenciaram de maneira decisiva na constituição de seu próprio projeto filosófico.

Se esta compreensão é válida, ou seja, se é certo o que estes estudos recentes têm revelado, como entender então aquelas críticas demolidoras que Nietzsche dirige às ciências, e que fizeram dele reconhecidamente um dos maiores críticos do projeto epistemológico ocidental? As passagens que citamos acima serviram para mostrar que a relação de Nietzsche com as ciências não pode ser entendida por uma perspectiva simplista e “maniqueísta”, ou seja, de aceitação cega ou rejeição absoluta. Suas críticas às ciências, por conseguinte, devem ser entendidas a partir do próprio movimento do seu pensamento, em sintonia com suas características definidoras.

Nosso trabalho, pois, tem como objetivo compreender a relação de Nietzsche com a ciência, mais especificamente, ele é um esforço na tentativa de delimitar os aspectos da crítica de Nietzsche às ciências sem recair na postura “maniqueísta” de que falamos, explicitando o estatuto de sua crítica. Metodologicamente, em virtude das diversas faces que o pensamento nietzschiano apresenta em relação às ciências, optamos por nos debruçar sobre um período mais longo de sua obra, partindo de *Humano, demasiado humano* e seguindo seu pensamento desafiador até *O anticristo*.

Isto porque, como dissemos acima, as críticas de Nietzsche ao naturalismo científico não podem ser bem compreendidas se não considerarmos o movimento interno de seu pensamento, que vai de uma aliança com as ciências, na forma da

---

específico em que os termos são empregados, pois se é certo que não apenas filósofos, mas também cientistas, se auto-proclamam naturalistas, não podemos dizer que estes mesmos filósofos se auto-proclamariam cientistas, ainda que eles se considerem em consonância com os métodos e resultados das ciências. Nas próximas páginas delimitaremos melhor o sentido de naturalismo no contexto da filosofia e do pensamento de Nietzsche. Quando falamos de ciência, ou em ciências modernas, nos referimos tanto às ciências naturais (*Naturwissenschaft*) quanto às ciências humanas (*Geisteswissenschaften*), entendendo, contudo, que elas ocupam papéis e têm pesos distintos no interior da obra nietzscheana.

incorporação de seus métodos e alguns de seus resultados, progredindo paulatinamente em direção à avaliação crítica, através da qual ele mostra que, a despeito da alegada contradição da ciência com o par metafísica/religião, as ciências ainda seriam promovidas segundo os mesmos valores que regem seus principais oponentes. É a este entendimento que relacionamos nossa opção metodológica, pois apesar de ser sempre sedutor limitar a pesquisa a uma única obra, entendemos que tal procedimento, em vista do nosso objetivo, seria bastante problemático, pois poderia nos conduzir a uma visão equivocada ou parcial da relação de Nietzsche com as ciências. Preferimos, deste modo, correr o risco de tentar desdobrar, mesmo que de forma exploratória, uma narrativa que contemplasse o movimento reflexivo nietzscheano, e achamos que isso pode ser adequadamente realizado a partir da leitura da obra já mencionada, *Humano, demasiado humano*.

Com efeito, nesta obra Nietzsche não apenas testemunha seu gosto pelas ciências, mas lança um projeto de cunho imanente e naturalista. Mas o que isto significa? A que nos remetemos especificamente ao associar o filósofo ao naturalismo? Antes de prosseguirmos, detenhamo-nos um pouco no significado deste conceito e de sua aplicação no contexto propriamente filosófico, para daí entendermos a sua relação com o pensamento de Nietzsche.

O termo naturalismo está relacionado às mais diversas esferas da atividade humana, como a literatura, as artes plásticas e a filosofia<sup>3</sup>. Na literatura, por exemplo, o termo designa aquelas produções que se pretendem “objetivas”, ou seja, que retratem o homem de maneira realista, “crua”, dando atenção às suas características pouco sublimes, como o vício, a miséria social e espiritual. O naturalismo literário, portanto, seria uma forma de realismo exacerbado, que procura

---

<sup>3</sup> De acordo com o dicionário Houaiss a palavra naturalismo teria as seguintes acepções: 1) condição, estado do que é produzido pela natureza; 2) Rubrica: filosofia- doutrina que, negando a existência de esferas transcendentais ou metafísicas, integra as realidades anímicas, espirituais ou forças criadoras no interior da natureza, concebendo-as redutíveis ou explicáveis nos termos das leis e fenômenos do mundo; 2.1) Rubrica: filosofia- escola de pensamento (p. ex., o *epicurismo*, o *nietzschianismo*) que elege os prazeres, inclinações ou instintos naturais como referência e padrão na prescrição da conduta moral; 2.2) Rubrica: filosofia- doutrina intelectual (p. ex., o *marxismo*, a *psicanálise*) que busca em condicionamentos biológicos, inclinações ou necessidades orgânicas, a origem das manifestações culturais, institucionais ou psicológicas da humanidade; 3) Rubrica: estilística- técnica de abordar os aspectos da realidade sem estilizações, afetações ou deformações; 3.1) Rubrica: artes plásticas- representação de formas, cores, grandezas, etc., tal como elas costumam aparecer na natureza; 3.1) Rubrica: literatura- tendência literária do final do século XIX, caracterizada pela total objetividade do autor com relação à realidade, isenção de ideias pré-concebidas e representação precisa e detalhada daquilo que observa [Os escritores dessa escola eram influenciados por conceitos advindos da biologia.]; 4) m.q. *NATURISMO* ('conjunto de idéias'). Cf. *Houaiss eletrônico*. Instituto Antônio Houaiss. Versão monousuário 3.0 – Junho de 2009.

retratar o homem sem descontar os aspectos nefastos de sua existência. Na reflexão acerca da linguagem, o termo manifestaria na filosofia antiga uma oposição em relação ao convencionalismo, que compreende a linguagem como fruto apenas de convenções sociais, sem referência à essência das coisas<sup>4</sup>. Era ainda denominado naturalista, a partir do século XIX, aquele que se especializasse em disciplinas das ciências naturais, como a botânica e a zoologia. Charles Darwin é um dos mais conhecidos exemplos de naturalista.

Na filosofia contemporânea o termo passa a desempenhar um importante papel, servindo para designar aqueles filósofos que de alguma maneira estejam comprometidos com os métodos e (ou) com os resultados das ciências experimentais. Deste modo, o termo agruparia sob a mesma rubrica filósofos tais como John Dewey, Ernest Nagel, Sidney Hook e Roy Wood Sellars<sup>5</sup>. O fato de o termo abarcar filósofos bastante heterodoxos, contudo, o teria tornado praticamente vazio do ponto de vista de seu valor descritivo. Este é o entendimento, por exemplo, de Richard Schacht<sup>6</sup>, para quem o conceito naturalismo abarca pensadores de orientações filosóficas bastante divergentes. Ainda assim, segundo Richard Schacht, o termo designaria pouco mais que um grupo que parte do empirismo e do racionalismo tradicionais, disposto a interpretar todas as coisas humanas como um complexo de interações de criaturas de um tipo fundamentalmente natural com relação ao seu meio ambiente e com outras criaturas<sup>7</sup>. O impulso para o conhecimento, neste caso, seria fruto de determinações biológicas e sociais. De acordo ainda com Richard Schacht, o tratamento nietzscheano das questões epistemológicas pode ser chamado de naturalista neste sentido, apesar de que

<sup>4</sup> Cf. OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 17-23.

<sup>5</sup> Cf. o termo *Naturalism* na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, no seguinte link: <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/>. Acessado em 15/05/2008.

<sup>6</sup> Cf. SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983, p. 54.

<sup>7</sup> A definição de Richard Schacht coincide com a terceira acepção dada ao termo naturalismo pelo dicionário Abbagnano. Vejamos todos eles: 1) “Doutrina para a qual os poderes naturais são mais eficazes que os produzidos ou promovidos pela filosofia no homem”; 2) “Doutrina segundo a qual nada existe fora da natureza e Deus é apenas o princípio de movimento das coisas naturais. Nesse sentido, que é o mais difundido na terminologia contemporânea, fala-se do ‘N. do Renascimento’, do ‘N. antigo’, do ‘N materialista’ etc.”; 3) “Negação de qualquer distinção entre natureza e supranatureza e tese de que o homem pode e deve ser compreendido, em todas as suas manifestações, mesmo nas consideradas superiores (direito, moral, religião), apenas em relação com as coisas e os seres do mundo natural, com base nos mesmos conceitos que as ciências naturais utilizam para explicá-los...”; 4) aponta as implicações do naturalismo na ética, particularmente as dificuldades impostas pela *falácia naturalista* e; 5) a questão do naturalismo na Filosofia da mente.” ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 5º ed. p. 813-814.

caracterizá-lo como naturalista levando em consideração apenas isto não signifique muito mais que indicar seu lugar aproximado num mapa filosófico tosco e imperfeito.

Brian Leiter<sup>8</sup> também considera tal caracterização insuficiente. De acordo com ele, os aspectos que em geral são considerados relevantes para se fazer este tipo de abordagem, que associa Nietzsche a um projeto de cunho naturalista, são a oposição nietzscheana à metafísica, seja a platônica, a cristã ou a schopenhauriana, sua rejeição das noções de espírito imaterial e de uma liberdade absoluta da vontade, suas críticas à idéia de um intelecto puro auto-transparente, suas reiteradas afirmações de que é necessário interpretar o homem como um elemento que é parte da natureza e que dela não se diferencia por nenhuma qualidade divina, além do seu continuado esforço de explicar os fenômenos que envolvem afetos, instintos, desejos a partir de nossa fisiologia. De acordo com Leiter, contudo, subjacente a esta lista existiria um tipo familiar de naturalismo metodológico, segundo o qual as indagações ou investigações filosóficas deveriam estar em continuidade com o modelo de pesquisas das ciências empíricas<sup>9</sup>.

Para Brian Leiter, portanto, o que aproximaria Nietzsche do naturalismo seria o seu esforço em construir teorias a partir do modelo das ciências, oferecendo explicações de ordem causal para as mais diversas manifestações humanas<sup>10</sup>, reduzindo assim a multiplicidade do fenômeno a alguns poucos princípios básicos<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf. LEITER, Brian. *Nietzsche's naturalism reconsidered*. University of Chicago, setembro de 2008. Texto disponível para download em: <http://ssrn.com/abstract=1171285>. Acessado em 15/11/2008. Este texto é um resumo de sua concepção do naturalismo em Nietzsche e ao mesmo tempo uma resposta às críticas e objeções que Leiter recebera por seu livro *Nietzsche on morality* (London and New York: Routledge, 2002.), que também consta em nossa bibliografia.

<sup>9</sup> De acordo com Leiter: "Naturalism in philosophy is, typically, in the first instance, a *methodological* view about how one should do philosophy: philosophical inquiry, on this view, should be continuous with empirical inquiry in the sciences." (LEITER, Op. cit., 2002, p. 03). Segundo Leiter, os naturalistas metodológicos, ou "M-Naturalists", constroem "philosophical theories that are continuous with the sciences either in virtue of their dependence upon the actual results of science method in different domains or in virtue of their employment and emulation of distinctively scientific ways of looking at and explaining things." (LEITER, Op. cit., p. 05) Existiria ainda uma forma de "substantive naturalism", ou "S-Naturalism", que denotaria o comprometimento ontológico do filósofo: "S-Naturalism in philosophy is either the (ontological) view that the only things that exists are *natural* (or perhaps simply *physical*) things; or the (semantic) view that a suitable philosophical analysis of any concept must show it to be amenable to empirical inquiry. In the ontological sense, S-Naturalism historically involved opposition to 'supernaturalism'(...) Historical S-Naturalists (including both Hume and Nietzsche) reject, in particular, any explanatory role for God in an account of the world. Contemporary S-Naturalists, however, go well beyond opposition to supernaturalism and advance the more radical view known as physicalism, the doctrine that only those properties picked out by the laws of the physical sciences are real". (LEITER, Op.cit., p. 05-06).

<sup>10</sup> "So Nietzsche, the philosophical naturalist, aims to offer theories that explain various important human phenomena (especially the phenomenon of morality), and that do so in ways that both draw on actual scientific results, particularly in physiology (...), but are also *modeled* on science in the sense



Retomando o início de nossa questão acerca do naturalismo, dissemos que, a partir de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche teria procurado efetivar um projeto de cunho naturalista, e que esta obra conteria tal projeto. Com efeito, Nietzsche firma aliança com as ciências no intuito de dinamitar as bases da metafísica ocidental, afastando-se, com isso, da visão da metafísica de artista que ele mesmo havia desenvolvido na obra *O nascimento da tragédia*. O que tentaremos mostrar, doravante, é que Nietzsche verdadeiramente herda o programa do naturalismo científico de crítica à metafísica e à teologia, incorporando inclusive métodos e resultados, mas percebe ao longo dos anos que mesmo as ciências estariam ainda em consonância com os valores e os ideais da metafísica, na medida em que se deixam guiar pela *vontade de verdade*, ou seja, pela crença na verdade como um valor supremo e inquestionável, assumido sem reservas. Este seria, pois, o elemento moral que ocasiona o ascetismo das ciências<sup>12</sup>.

Entendemos que as críticas empreendidas pelo filósofo alemão ao naturalismo científico se agrupam em torno do que ele denomina de *caráter ascético das ciências*. É deste núcleo interpretativo, que leva em consideração a dimensão dos valores, que derivam os diversos componentes que constituem sua crítica. Tal ascetismo, para Nietzsche, é tributário de uma interpretação moral da existência, mais especificamente, de uma visão moral que tende à negação do caráter volátil do mundo, valorizando, em contrapartida, uma instância da realidade que seria superior porque eterna e imutável.

Ao longo do seu percurso intelectual, com efeito, Nietzsche se dá conta de que, levando até ao limite o programa instaurado pelas próprias ciências modernas, ou seja, assumindo-se até as últimas conseqüências os valores que elas promovem, em particular o valor conferido à verdade, que se expressa pela *vontade de verdade*,

---

that they seek to reveal the causal determinants of these phenomena, typically in various physiological and psychological facts about persons.” (LEITER, Op. cit., 2002, p. 08.)

<sup>11</sup> Concordamos com Leiter em que, se é possível uma leitura naturalista da obra de Nietzsche, é na condição de perceber que seu naturalismo é de cunho metodológico, pois ao longo de sua obra podemos constatar um contínuo elogio do filósofo alemão aos métodos científicos, o que pode ser indicativo do interesse de Nietzsche em manter certa continuidade com os métodos das ciências, empenhado em fornecer uma interpretação de mundo *imane*nte, que não escamoteie a experiência da multiplicidade do devir. Temos que compreender o naturalismo, neste sentido, dentro de uma perspectiva eminentemente anti-metafísica. Discordamos de Leiter, todavia, de que seja possível imputar a Nietzsche um comprometimento com modelos explicativos do tipo causal, dadas as severas críticas por ele direcionadas à idéia de causalidade como compreendida pelas ciências.

<sup>12</sup> Neste sentido, consideramos que não existe uma distinção tão radical entre aquilo que se convencionou chamar de período intermediário da obra nietzscheana, iniciado com *Humano, demasiado humano*, e seu último período de produção intelectual, o da transvaloração dos valores, pois consideramos que este último é, na realidade, uma realização do projeto inaugurado no primeiro.

as ciências estariam condenadas à auto-superação, à consciência de que seus discursos e teorias não passam de interpretações, perspectivas que se engendram no próprio mundo. Isto teria por conseqüência que suas pretensões de verdade e universalidade deveriam ser, finalmente, destituídas.

É este valor conferido à verdade, diagnostica Nietzsche, que provoca uma tensão fundamental no projeto científico, na medida em que obriga as ciências a buscar interpretações cada vez mais refinadas dos fenômenos naturais e morais, ao ponto de, num momento decisivo, elas se voltarem sobre si mesmas e perceberem as motivações humanas, demasiado humanas, que as promovem, as considerações de interesse nelas implicadas, o que as condenaria à auto-superação. Daí a ambigüidade do posicionamento de Nietzsche em relação às ciências: se de um lado elogia seus métodos, de outro percebe a ingerência de motivações morais que comprometem ainda a sua auto-compreensão.

No nosso entendimento, pois, é Christoph Cox<sup>13</sup> quem oferece uma interpretação mais abrangente da questão do naturalismo na obra de Nietzsche, por conseguir articular a posição inicial do projeto naturalista nietzscheano com este desenvolvimento posterior do seu pensamento. Não se trataria apenas da questão da continuidade metodológica, como se torna aparente a partir da obra *Humano, demasiado humano*.

Para Christoph Cox, a idéia de naturalismo em Nietzsche, em decorrência da percepção para a esfera dos valores, assume um caráter bastante peculiar. A posição de Nietzsche, segundo ele, é a de que, se levarmos adiante o programa implícito na ciência moderna, descobriremos que a ciência acaba superando a si mesma, abrindo caminho para um discurso que pode ser mais rigorosamente naturalista, na medida em que reconhece uma característica fundamental da compreensão estética: a irredutibilidade do caráter interpretativo. É a idéia de um perfeito naturalismo onde a irredutibilidade do caráter interpretativo é priorizada, ou seja, onde a própria idéia de Verdade é interdita, que superaria não apenas a visão metafísico-teológica, mas também a científica, pois tal perspectiva naturalista

---

<sup>13</sup> COX, Christoph. *Nietzsche: naturalism and interpretation*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999, p.05.

implicaria na admissão do devir, da aparência, do corpo, da materialidade, da historicidade e da interpretatividade do discurso estético<sup>14</sup>.

De acordo com Christoph Cox, pois, Nietzsche assume o projeto naturalista moderno de crítica da metafísica e da teologia, mas procura superar o reducionismo científico pela incorporação desta característica central da compreensão estética, qual seja, *um reconhecimento da primazia e irredutibilidade da interpretação*, o que conduziria o pensamento a um perfeito naturalismo. Esta seria a idéia da *gaia ciência (fröhliche Wissenschaft)*: um saber alegre e afirmativo, livre do imperativo do “verdadeiro”, que assume o caráter mutável e pluriperspectivístico do mundo.

O pensamento científico seria, pois, marcado por esta tensão que ocasionaria a sua própria auto-superação, em vista dos valores que o teriam promovido ao longo dos séculos. A ciência, na medida em que é promovida pela *vontade de verdade*, a verdade a todo custo, acaba sendo obrigada a reconhecer, ao fim e ao cabo, que os valores que a fundamentam estão relacionados a considerações de interesse, a perspectivas engendradas pelo homem como estratégias de sobrevivência enquanto animal de rebanho. Na base de todo o conhecimento estaria uma ilusão moral acerca da verdade, a crença de que ela representa algo divino, eterno, imutável, dissociada de nossas paixões e interesses humanos. Para Nietzsche, pois, o desenvolvimento da ciência e do sentido histórico desembocaria na auto-compreensão do caráter infundado da ciência, e isto seria expresso metaforicamente através da “morte de Deus”.

Tal acontecimento, deste modo, seria uma conseqüência inevitável do cultivo inveterado da vontade moral de verdade, característica intrínseca do pensamento ocidental: sua cultivada vontade moral de verdade, que tem raízes no pensamento platônico, é sublimada pela consciência cristã e se transforma, na modernidade, em consciência científica. A vontade de verdade é o elemento, portanto, que liga ciência e ideal ascético e que leva o homem moderno ao encontro do niilismo, na medida em que ela o conduz ao fato de que os próprios fundamentos sobre os quais ela repousa não têm uma justificativa propriamente racional. Em virtude da *vontade de verdade*,

---

<sup>14</sup> Isto não significa, para Cox, como também para nós, que este novo discurso ocuparia o lugar do antigo “discurso verdadeiro”. Segundo Cox, ao afirmar que um naturalismo rigoroso deveria assumir seu caráter interpretativo, atributo específico da compreensão estética, ele não estaria ocupando então o lugar da verdade, pois: “The aesthetic cannot and does not claim to take the place of science as the one true theory. It justifies itself holistically, by reference to a genealogical story; and it challenges the very idea of a single, final account.” (COX, Op. cit., p.06).

portanto, os discursos da Metafísica e da Teologia estariam condenados a se auto-superar nas ciências. Estas, em virtude do mesmo valor atribuído à verdade, estariam também condenadas a se auto-superar. De acordo com Christoph Cox, a auto-superação da ciência, contudo, deve implicar a dissolução do próprio ideal ascético, ou seja, deve abandonar o ideal metafísico de verdade, ideal este que nega o devir e a vida. Todos os nossos discursos e teorias, portanto, originam-se no mundo, têm caráter perspectivo, relação com os nossos interesses vitais, de modo que é impossível transcender a um ponto de vista extra-perspectivo. É isto, segundo ele, que Nietzsche diagnostica e procura efetivar, conduzindo-nos a uma reavaliação da verdade entendida metafisicamente e denunciando os domínios da ciência que ainda manteriam elementos ascéticos: o mecanicismo e seu mundo-verdade de matéria e movimento, a idéia metafísica e moral de causalidade, a visão pacificadora que a segunda lei da termodinâmica encerra<sup>15</sup>.

Reconhecendo a necessidade de oferecer uma interpretação de mundo alternativa àquela empreendida pela metafísica e pelo naturalismo ingênuo, Nietzsche postula então a idéia de uma vontade de poder operando em todo

---

<sup>15</sup> Como se percebe, concentramos nossa análise apenas nas críticas de Nietzsche à questão da vontade de verdade e tomamos o mecanicismo como exemplo de interpretação científica na qual este valor ainda interfere. Não se trata, todavia, de arbitrariedade ou do não reconhecimento da importância que tiveram, por exemplo, teorias biológicas, como as de Darwin, para a relação de Nietzsche com o naturalismo científico. Entendemos que a obra de Nietzsche mantém um diálogo permanente com as teorias de Darwin, mas também com a de vários outros biólogos, fisiologistas, etc. O conceito de vontade de poder, por exemplo, está em consonância com as idéias de Wilhelm Roux de luta das partes, e se mantém em diálogo permanente, textual até, com a idéia de conservação da espécie. A importância do pensamento de Darwin para Nietzsche, bem como os pontos de contenda do filósofo alemão com o naturalista inglês, tem motivado várias pesquisas ao redor do mundo. No Brasil, tem na figura de Wilson Antônio Frezzatti Junior um de seus principais intérpretes. Devido ao âmbito do nosso trabalho, uma pesquisa de mestrado, tivemos que nos concentrar em alguma esfera da produção científica que desse suporte à nossa pesquisa, pois a análise da relação de Nietzsche com a Biologia, com a Fisiologia, ou especificamente com Darwin, extrapolaria a dimensão do nosso trabalho. Entendemos que, em vista do reconhecimento de que gozava o mecanicismo à época de Nietzsche, seria interessante mostrar como, já no final do século XIX, o filósofo alemão percebia a ingerência de valores morais que comprometiam os domínios mais indisputados da ciência com a metafísica. Isto também não significa que tenhamos mantido Darwin absolutamente fora dos registros do nosso trabalho, pois ele será trazido à baila no capítulo em que nos dedicaremos à análise do conceito vontade de poder. Como dissemos acima, as opções metodológicas que fomos levados a adotar nos obrigaram a abrir mão não apenas das considerações nietzscheanas acerca de Darwin, mas de uma série de temáticas que, devidamente consideradas, poderiam oferecer uma ótica diferente, mais abrangente, sobre o tema que investigamos. Assim, temas como a transvaloração, as tipologias morais do senhor e do escravo, as considerações nietzscheanas a respeito do niilismo, aparecem aqui, muitas vezes, apenas na medida em que podem fornecer um material de análise direto quanto ao nosso tema. Outros temas do *corpus* filosófico nietzscheano, como o eterno retorno, a questão do super-homem, as considerações de ordem política e tantos outros, não puderam ser inseridos neste trabalho, que pela temática que envolve já nos coloca uma série de problemas os quais não estamos absolutamente convencidos de ter oferecido uma correta interpretação.

acontecer, hipótese que, no seu modo de entender, conseguiria superar a interpretação metafísica e mesmo a interpretação física dos fenômenos naturais, ou seja, ela possibilitaria uma interpretação de mundo isenta do caráter ascético ocasionado pela *vontade de verdade*. Com a postulação do conceito “vontade de poder”, com a idéia de perspectivismo e, finalmente, com o procedimento genealógico, Nietzsche teria realizado aquilo a que se propôs em sua primeira obra como espírito-livre: a da *interpretação* do homem e de todas as suas manifestações de um ponto de vista imanente e naturalista.

Nosso trabalho, pois, tem o objetivo de compreender a crítica de Nietzsche às ciências tendo como pano de fundo a idéia de que filósofo alemão, na obra *Humano, demasiado humano*, lança um projeto de cunho naturalista, comprometido com uma interpretação imanente dos fenômenos que caracterizam a natureza e o homem: a subjetividade, a ciência, a moral, a cultura. Como tentaremos mostrar ao longo do trabalho, a perspectiva de Nietzsche em relação às ciências vai, aos poucos, incorporando novos elementos, como a idéia da “morte de Deus”, a percepção mais aguçada para a esfera dos valores, a reflexão acerca da linguagem, que ocasionam a consciência de que as ciências estariam ainda pisando no mesmo solo que os seus oponentes históricos, a metafísica e a teologia, o que leva Nietzsche então à crítica das ciências.

Feitas estas considerações acerca dos objetivos, da metodologia e da problemática do nosso trabalho, passemos à organização dos capítulos.

No primeiro capítulo, expomos os termos da aliança de Nietzsche com as ciências, mostrando que a partir da obra *Humano, demasiado humano* ele está comprometido com a formulação de uma interpretação de mundo imanente, oposta à metafísica, que recorre a uma espécie de duplicação ontológica, mobilizando para isso o método das ciências. Ainda no primeiro capítulo, procuramos elencar alguns registros que testemunham não apenas a manutenção, mas o incremento do interesse de Nietzsche pelas ciências no período final de sua produção filosófica, com o objetivo de mostrar que, apesar de suas críticas às ciências neste período de produção, isto não significa uma recusa completa do saber científico.

No segundo capítulo, procuramos correlacionar elementos que motivam a re-interpretação nietzscheana do naturalismo. Iniciamos com uma interpretação do significado do anúncio da “morte de Deus”, mostrando como ele é decisivo para a re-interpretação do status de nossas teorias e perspectivas acerca do mundo, ou seja,

como ele incide de maneira incontornável sobre nossos interesses cognitivos e, neste sentido, incide também sobre a proposta do naturalismo científico. Procuramos mostrar, então, que parte da ingenuidade das pretensões essencialistas da metafísica que ainda habitam a ciência se alojam numa compreensão equivocada da linguagem, que oferece a promessa sempre renovada de um mundo do “Ser” e de um “Eu” incondicionado e transcendental a partir do qual o conhecimento poderia receber sua devida fundamentação. A partir daí, dedicamos o restante do capítulo às questões do perspectivismo, que consideramos condição *sine qua non* para um naturalismo plenamente realizado, e à idéia de vontade de poder, que Nietzsche formula como alternativa à interpretação de mundo ascética das ciências e que se opõe também à visão causal do mecanicismo.

O terceiro capítulo se inicia com uma exposição acerca do procedimento genealógico, no qual tentaremos mostrar que ele é a realização, no plano metodológico, do projeto naturalista esboçado por Nietzsche em sua primeira obra como espírito livre. A partir daí, seguimos o capítulo com uma exposição mais sistemática dos principais elementos que constituem a crítica nietzscheana às ciências: seu caráter ascético, a impotência quanto à tarefa de legislar novos valores, seu mundo-verdade de matéria e movimento, o problema da causalidade, concluindo com uma breve exposição acerca dos problemas que envolvem, segundo Nietzsche, a segunda lei da termodinâmica.

Concentramos nossa análise nas críticas de Nietzsche ao ascetismo científico e à interpretação mecanicista da física: determinamos a questão do valor da verdade como elemento decisivo no estatuto da crítica nietzscheana às ciências e procuramos mostrar, em seguida, de que maneira a ingerência deste valor pode comprometer as interpretações naturalistas das ciências, no que tomamos como exemplo o mecanicismo. Entendemos que o ascetismo, como característica que decorre diretamente do compromisso das ciências com o ideal moral de verdade, é o principal foco dos ataques de Nietzsche, constituindo-se ainda como o elemento que situa as ciências em continuidade com a metafísica.

Esperamos que o nosso trabalho possa contribuir em alguma medida para as pesquisas acerca da obra de Nietzsche aqui no Brasil, em particular aquelas que se dedicam especificamente à relação do filósofo alemão com o naturalismo científico.

# Capítulo I

## Nietzsche e o naturalismo

*O homem científico é a continuação  
do homem artístico.  
(HH, § 222)*

### 1.1. *Humano, demasiado humano* e a aliança com a ciência

Embora na contemporaneidade Nietzsche tenha cada vez mais alcançado o reconhecimento do caráter filosófico de sua obra, muitos ainda divergem acerca de quais trabalhos devem ser tomados como representativos de seu pensamento. O recorte, em geral, tende a privilegiar as obras do período “maduro” ou da “reconstrução”<sup>16</sup>, negligenciando-se obras “intermediárias” como *Aurora* (1881) e *Humano, demasiado humano* (1878).

Neste primeiro tópico, contudo, tentaremos mostrar que, do ponto de vista de uma leitura do naturalismo no pensamento de Nietzsche, ou que tente minimamente explicitar a presença do naturalismo científico em sua produção filosófica, a obra *Humano, demasiado humano* assume uma posição de relevo, pois nela o filósofo esboça algumas de suas principais considerações metodológicas, que perpassariam todas as suas obras subseqüentes, bem como apresenta, ainda que de forma germinal, aspectos importantes de sua interpretação dos fenômenos morais. Com efeito, é nesta obra que Nietzsche lança um *projeto* que o ocupará durante toda a sua atividade filosófica posterior: o de desenvolver uma interpretação de mundo completamente imanente e naturalista<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Para fins didáticos, costuma-se utilizar a divisão de seu pensamento em três períodos: o do “pessimismo romântico” ou “metafísica de artista” (1869-76), do “positivismo cético” (1876/81) e o da “reconstrução da obra” (1881/88). Cf. MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 17-27.

<sup>17</sup> A despeito de Nietzsche não usar o termo “projeto” para se referir à sua intenção de realizar uma interpretação de mundo *imanente*, naturalista, tal objetivo depreende-se a partir da leitura da obra. Como tentaremos mostrar, a obra é caracterizada pela tentativa, por parte de Nietzsche, de elaborar um modo de pensar e de interpretar os fenômenos naturais e humanos e bases distintas daquelas da metafísica. Este modo de pensar, como veremos adiante, está em consonância com a expectativa das ciências em explicar tais fenômenos em bases estritamente naturais. Ao afirmar a continuidade

Em *Ecce Homo*, sua autobiografia, Nietzsche ressalta a importância de *Humano, demasiado humano* como um verdadeiro marco em sua reflexão filosófica: esta obra assinala a ruptura de Nietzsche com as influências diretas de Schopenhauer e Richard Wagner. Nela desponta a figura do “espírito livre” em guerra contra os dogmas da metafísica e da religião, de modo que a obra representaria, nas palavras do filósofo, um momento de “grande liberação”, em que ele empreende seus esforços no intuito de desenvolver um modo próprio de filosofar<sup>18</sup>, bem como uma linguagem adequada a esta nova postura.

*Humano, demasiado humano* é o monumento de uma crise. Ele se proclama um livro para espíritos *livres*: quase cada frase, ali, expressa uma vitória – com ele me libertei do que *não pertencia* à minha natureza. A ela não pertence o idealismo: o título diz ‘onde *vocês* vêm coisas ideais, *eu* vejo – coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas! (EH, “Humano, demasiado humano”, § 1).

A despeito dos belos artifícios retóricos, que dão a essa assertiva a tônica de uma provocação, as palavras de Nietzsche não apenas ressaltam a importância da obra citada, mas identificam nominalmente o alvo de sua crítica neste período: o idealismo<sup>19</sup>. O “maldito idealismo”, do qual ele assume ter sido partidário,

... é a verdadeira fatalidade em minha vida, o estúpido e supérfluo nela, algo de que nada bom resultou, para o qual não há compensação ou contrapartida. Como conseqüências desse ‘idealismo’ explico a mim mesmo todos os desacertos, todos os grandes desvios do instinto e ‘modéstias’ exteriores à *tarefa* de minha vida, por exemplo, que me tornasse filólogo – porque não médico, ao menos, ou alguma outra coisa própria para abrir os olhos? (EH, “Por que sou tão inteligente”, § 2).

---

deste esforço ao longo de suas publicações subseqüentes, estamos de acordo com Paulo César de Sousa, para quem o livro representou “uma guinada dentro de um percurso próprio. É possível destacar temas e inquietações que o ligam às primeiras obras, e é evidente a continuidade entre ele e as obras posteriores.” E acrescenta: “Não é preciso pesquisar muito para encontrar mais passagens antecipadoras de idéias e atitudes da época madura. A noção de perspectivismo, a ênfase na impossibilidade de um puro conhecer...” (HH, Posfácio).

<sup>18</sup> No esboço de uma carta endereçada a Richard Wagner, Nietzsche escreve: “Este livro é obra minha. Nele trouxe à luz minha mais íntima percepção dos homens e das coisas e pela primeira vez delimito os contornos de meu próprio pensamento”. Cf. (HH, Posfácio).

<sup>19</sup> Em *Ecce Homo*, EH, “O nascimento da tragédia”, § 2, Nietzsche esboça as posturas religiosas e filosóficas que se coadunam com o idealismo: “O cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido já a filosofia de Platão, o idealismo inteiro, como formas típicas”.



*Humano, demasiado humano* figura então, para o próprio Nietzsche, como o ponto de inflexão de sua atividade filosófica, o momento da grande reviravolta em seu espírito, quando ele assume a tarefa de restaurar a inocência do devir<sup>20</sup> contra todas as formas de idealismo, que degeneraram o corpo<sup>21</sup>, e contra o dualismo moral que desponta nas visões religiosa e metafísica. Ao período da composição desta obra, e este é um ponto que vale a pena destacar, o filósofo identifica a leitura apenas de trabalhos “de fisiologia, medicina e ciências da natureza” (*EH*, “Humano, demasiado humano”, § 3)<sup>22</sup>. Mobilizando uma metodologia de cunho naturalista<sup>23</sup>, ele pretende suprimir o dualismo decorrente do procedimento metafísico, que se sustenta a partir da “crença nas oposições de valores” (*BM*, § 2).

Como vários intérpretes vieram a salientar, a obra é marcada pela influência sofrida por Nietzsche da leitura da *História do materialismo* de F.A. Lange, livro que ele considerava um dos mais significativos trabalhos filosóficos da sua época, uma verdadeira “caixa de tesouros”<sup>24</sup>. Lange foi um neo-kantiano que tentou explicar as categorias do conhecimento como desenvolvimentos do âmbito biológico e das necessidades naturais, apontando ainda a dependência do conhecimento em relação ao nosso aparato sensorial. Ele considerava que os materialistas foram até mesmo ingênuos por acreditar que a ciência oferecia conhecimento das coisas como elas são em si mesmas. Deste modo, nutrindo uma simpatia pelo materialismo, bem como aversão aos idealistas e teólogos que resistiam à nova imagem do mundo

---

<sup>20</sup> “Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência”. *HH*, § 107.

<sup>21</sup> Ao período que precede esta grande ruptura com seus “mestres”, em que ainda defendia uma interpretação metafísica da existência, como a que aparece em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche associa pouca saúde, degenerescência fisiológica: “Tive pena de me ver tão magro, tão esquelético: as realidades faltavam inteiramente em meu saber e as ‘idealidades’ para que diabo servissem!”. *EH*, “Humano, demasiado humano”, § 3.

<sup>22</sup> Ao se interpretar a relação de Nietzsche com o naturalismo é importante destacar que ele toma como “modelos” científicos não mais o mecanicismo dos séculos XVII e XVIII, de Newton, por exemplo, mas o desenvolvimento da química e, mais particularmente da fisiologia e da perspectiva energética no século XIX. Neste sentido, como veremos adiante, Nietzsche mobiliza perspectivas científicas mais recentes à sua época para destituir interpretações pretéritas, como ocorre com a sua filiação ao energetismo em detrimento à concepção mecânico-atomista. Cf. FERRARIS, Maurizio. *Nietzsche y el nihilismo*. Trad. Carolina del Olmo y César Rendueles. Ediciones Akal: Madrid, 2000, p. 55-56. Cf. também: MARTON, S. Op. cit., 1990, capítulo 1.

<sup>23</sup> De maneira geral o projeto naturalista de Nietzsche tem sido associado, corretamente, não apenas ao domínio “epistemológico” mas estendido à tentativa de uma naturalização da moral, que significa “o empenho de Nietzsche de investigar o processo de surgimento dos valores morais independentemente de quaisquer fundamentos transcendentais ou metafísicos, sejam eles religiosos ou racionalistas”. Cf. ITAPARICA, André L. M. Notas sobre a naturalização da moral em Nietzsche. Em: *120 anos de Para a genealogia da moral*. Org. Antonio Edmilson Paschoal e Wilson A. Frezzatti Jr. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, p. 30.

<sup>24</sup> Cf. LEITER, Brian. *Nietzsche on morality*. London and New York: Routledge, 2002, p. 65.

oferecida pelas ciências, Lange tentou combinar a teoria do conhecimento de Kant com os dados positivos que as ciências de sua época adquiriram<sup>25</sup>.

Em sua obra, Lange fornece uma descrição das principais formas de materialismo desde a Antiguidade - a atomística de Demócrito e Epicuro e o sensualismo dos sofistas - passando pelo problema do nominalismo na Idade Média, indicado como precursor do materialismo moderno, até o desenvolvimento das ciências naturais, da química e da fisiologia. Para Lange, tais disciplinas dão continuidade ao esforço dos materialistas gregos de fornecer uma explicação naturalista do mundo, sem falsificações antropomórficas e sem recurso a forças de ordem transcendente. O esforço do materialismo desde suas origens, portanto, seria o de prover uma explicação de mundo a partir de suas necessidades naturais, na qual a contradição entre ser e aparência não fosse a última palavra em filosofia e na qual a oposição radical entre matéria e espírito fosse interdita. Para Lange a tendência em direção à dissolução destas oposições era impulsionada pelas descobertas científicas da fisiologia e da consciência humana, que afirmavam a unidade completa entre homem e natureza.

Ainda na obra de Lange, os filósofos Sócrates, Platão e Aristóteles são apresentados como reação ao espírito científico grego: os três seriam responsáveis por instalar uma racionalidade antropomórfica na natureza, imputando-lhe, com fanatismo, uma teleologia absoluta e substituindo as investigações matemáticas e físicas em favor das especulações éticas<sup>26</sup>. Tais considerações provavelmente exerceram grande influência na leitura nietzscheana dos gregos bem como na sua maneira de interpretar os fenômenos naturais, incluindo aí os fenômenos humanos, que deles são indistintos. É de F.A. Lange, portanto, que procede tanto a crítica nietzscheana da teleologia absoluta, por re-introduzir elementos idealistas na natureza, como o esforço de conjugar a filosofia da natureza contemporânea com os pré-socráticos, em particular com Heráclito e sua idéia de mundo como eterno devir<sup>27</sup>.

Em *Humano, demasiado humano* Nietzsche sofre influência não apenas do método científico, voltado para a observação empírica, para a aceitação do

---

<sup>25</sup> Cf. LEITER, Brian. *Nietzsche's naturalism reconsidered*. University of Chicago, setembro de 2008. Texto disponível para download em: <http://ssrn.com/abstract=1171285>. Acessado em 15/11/2008.

<sup>26</sup> Cf. LANGE, F.A. *História do materialismo Vol 1 e 2*. Trad. Lobo Vilela. Lisboa: Edições Gleba, s/d, p. 89-91.

<sup>27</sup> Cf. FERRARIS, Maurizio. Op. cit., p. 24-28.

testemunho dos sentidos, mas também de alguns de seus principais resultados<sup>28</sup>, dos quais ele toma conhecimento a partir da leitura da *História do materialismo*. Ao longo de seu percurso intelectual, amplia seus conhecimentos acerca dos resultados das ciências através da leitura de várias obras de cunho científico, como a *Philosophiae naturalis theoria* de Boscovich, a *Geschichte der Chemie* de Kopp, a *Entwicklung der Chemie* de Landenburg, *Allgemeine Theorie der Bewegung und Kraft* de Mohr, o periódico *Anregung für Kunst: Leben und Wissenschaft*, entre outras<sup>29</sup>.

Já no primeiro capítulo da obra, lê-se a intenção do filósofo em desenvolver suas reflexões a partir do método naturalista das ciências. Dele emergem dois propósitos, um crítico e outro construtivo: 1) crítica à metafísica; e 2) construção de um projeto alternativo à metafísica denominado filosofia histórica, que doravante “não se pode mais conceber como distinta da ciência natural” (*HH*, § 1)<sup>30</sup>.

O procedimento característico da visão metafísica é elucidado no primeiro parágrafo da obra. Tal procedimento consiste em negar que algo pode se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, a contemplação desinteressada da cobiça, a verdade dos erros e alegar para os valores ditos superiores uma origem

<sup>28</sup> Como afirma Brian Leiter: “Like most of the great philosophical naturalists, Nietzsche’s naturalism is fundamentally *methodological*”. Segundo Leiter, contudo: “At the same time, Nietzsche’s clarion call for a methodological continuity with science also involves a certain type of Results Continuity, namely, continuity with the ‘result’ foremost in the mind of mid-nineteenth-century Germans: that man is not of a ‘higher...[or] of a different origin’ than the rest of nature.” LEITER, Brian, Op. cit., 2002, p. 07.

<sup>29</sup> Suas leituras, de acordo com o registro de Maurizio Ferraris, incluiriam ainda obras como: *Der Wunderbau des Weltalls* (1869), de J.-H. Mädler; *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit* (1869) e *Denken und Wirklichkeit, Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* (1873), de Afrikan Spir; *Investigaciones sobre la electricidad animal* (1848), de Emil Du Bois-Reymond; *Die Lehre der Tonempfindungen als physiologischen Grundlage für die Theorie der Musik* (2ª ed. 1865) e *Handbuch der physiologischen Optik* (1876), de Helmholtz; *Über die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis e Prinzipien einer elektro-dynamischen Theorie der Materie*, de Zöllner; *La filosofía como el pensar del mundo de acuerdo con el principio del menor gasto de energía* (1876), de Avenarius; *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit* (1872), de Ernst Mach; *Des sociétés animales* (1877), de Alfred Espinas; *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre* (1855), de Theodor Fechner; *Die Thomson’sche Hypothese von der Temperatur-Ausgleichung im Weltall* (1874), de Otto Caspari; *Descendenzlehre und Darwinismus* (1873), de Oscar Schmidt; *Entstehung und Begriff der naturhistorischen Art* (1865), de Nägeli; *Der Kampf der Theile im Organismus* (1881), de Wilhelm Roux; *Die Organische Bewegung in ihrem Zusammenhang mit dem Stoffwechsel* (1845) e *Mechanik der Wärme* (1867), de Julius Robert Mayer; *Lehrbuch der Physiologie* (1881), de M. Foster; *Kreislauf des Lebens* (1852), de Moleschott; *Unser Stanpunkt im Weltall* (1877), de Proctor; *Die Kraft – eine realmonistische Weltanschauung* (1878), de Vogt. Cf. FERRARIS, Maurizio, Op. cit.. Para uma narrativa cronológica das leituras “naturalistas” de Nietzsche, com a determinação específica do período no qual ele entrou em contato com estas obras, Cf. MOORE, Gregory & BROBJER, Thomas H. *Nietzsche and science*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2004, capítulo 1.

<sup>30</sup> Cf. SACHS, Carl B. *The genesis of genealogy: naturalism and morality in Nietzsche’s early works*, University of California, San Diego, p. 07. Texto disponível para download em: <http://www-philosophy.stanford.edu/papers/sachs.pdf>. Acessado em 21/09/2008.

diferente, “negando a existência de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’” (HH, § 1). Logo, “foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos” (HH, § 9) que levaram o homem a acreditar na existência de um mundo metafísico, de uma origem diferente para tudo aquilo considerado de mais alto valor, mas tão logo “esses métodos se revelaram o fundamento de todas as religiões e metafísicas existentes, eles foram refutados” (HH, § 9).

O oposto dos vetustos sistemas da metafísica seriam as ciências naturais, incluindo aí a história, que investigariam a origem “humana, demasiado humana” dos valores, mostrando que tudo veio a ser, e que as características que dizem respeito ao humano, inclusive sua cognição, têm o seu devir, fazendo-se necessário um filosofar histórico: “Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia” (HH, § 2). Este modo histórico de filosofar, indistinto das ciências naturais, seria capaz de interditar os discursos da metafísica e da religião, na medida em que desvendaria a origem mesma destas valorações, o contexto de seu surgimento<sup>31</sup>. Em um aforismo de *Aurora* intitulado *A refutação histórica como refutação definitiva*, Nietzsche aponta as conseqüências práticas deste modo de filosofar, exemplificando-o a partir da consideração da existência de Deus:

Outrora buscava-se demonstrar que não existe Deus – hoje mostra-se como pôde *surgir* a crença de que existe Deus e de que modo essa crença adquiriu peso e importância: com isto torna-se supérflua a contraprova de que não existe Deus. (A, § 95)

Apontar a origem das valorações e conceitos, portanto, é mostrar a emergência de seus usos, o contexto de seu surgimento, as necessidades que

---

<sup>31</sup> Não deixa de ser curioso, e ilustrativo do ponto de vista das preocupações intelectuais de Nietzsche, que esta concepção que opõe o binômio ciências naturais/conhecimento histórico ao binômio religião/metafísica esteja presente já no escrito de juventude *Fado e História*, escrito no começo de 1862, quando o filósofo tinha apenas dezessete anos. Nele, Nietzsche reivindica a possibilidade de formular juízos mais imparciais acerca dos dogmas da religião a partir de um distanciamento para com os hábitos adquiridos pela educação, e então escreve: “Uma tentativa como esta não é obra de algumas semanas, mas de toda uma vida. Seus fundamentos devem ser apenas a história e as ciências naturais, para não se perder em ‘especulações estéreis’. Quantas vezes toda a nossa filosofia não me pareceu uma torre babilônica: alçar-se até o céu é o objetivo de todos os grandes esforços, o reino do céu sobre a Terra significa quase o mesmo.” (GM, *Apêndice: Fado e História*, p. 164)

obrigaram o homem a adotá-las, considerá-las úteis, bem como desvelar seu desenvolvimento no âmbito das representações humanas, estabelecendo um corte radical para com as interpretações teológicas e metafísicas, que traduzem os valores humanos e suas faculdades cognitivas numa linguagem que remete à transcendência, ao incondicionado e a finalidades morais. Neste sentido, as categorias do conhecimento, a razão - que em geral considerava-se como o elemento *divino* no humano - a linguagem e os conceitos também teriam sua história natural.

Lange esforçara-se, como dissemos acima, para explicar as categorias do conhecimento a partir da evolução biológica dos seres vivos, de seu aparato sensorial, mas Nietzsche, que amplia o âmbito da interpretação naturalista deste autor, sustenta que a única possibilidade de um naturalismo consistente seria considerar o homem como um ser puramente natural, ou seja, apreender todas as suas manifestações, orgânicas ou espirituais, de um ponto de vista não dualista e, assumindo esta premissa<sup>32</sup>, mobilizar as pesquisas em fisiologia e história no intuito de esclarecer “a história da evolução dos organismos e dos conceitos” (*HH*, § 10).

Tal método investigativo possibilitaria a reconstrução das valorações humanas, bem como a descrição do desenvolvimento orgânico do homem, a partir de sua emergência histórica, como consequência de nossas necessidades de sobrevivência e da evolução natural. Isto mostra que o nosso conhecimento é o resultado de um gradual acúmulo de percepções, valorações, suposições e julgamentos que se radicam em nossas necessidades enquanto espécie.

Conceitos como “identidade”, “substância”, “ser” ou “coisas iguais” expressariam tão somente sua relação conosco, com nossos interesses vitais, pois, segundo Nietzsche, a “nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor” (*HH*, § 18). Comentando uma passagem da obra *Denken und Wirklichkeit* de Afrikan Spir, por exemplo, em que este afirma que a “originária lei universal do sujeito cognoscente

---

<sup>32</sup> A idéia de que o homem é um ser puramente natural faz parte dos resultados científicos da época no campo da fisiologia. Ludwig Büchner, autor que Nietzsche teria lido em sua época de professor de Filologia, afirma em *Kraft und Stoff* (1855) que: “the researches and discoveries of modern times can no longer allow us doubt that man, with all he has and possesses, be it mental or corporeal, is a *natural product* like all other organic beings”. O homem é produto da natureza, declara Büchner, “in body and mind. Hence not merely what he is, but also what he does, wills, feels, and thinks, depends upon the same natural necessity as the whole structure of the world”. Büchner *apud* Leiter. Em: LEITER, Brian. Op. cit., 2002, p. 64.

consiste na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo” (SPIR *apud* Nietzsche, *HH*, § 18), Nietzsche sugere que mesmo essa denominada “lei originária” também teve seu devir, ou seja, ela veio a ser conforme uma tendência nos organismos inferiores. Esta “lei” responde a determinados aspectos evolutivos, condicionados pelas necessidades naturais destas espécies, que aos poucos se tornam mais susceptíveis aos estímulos de prazer e dor e passam a diferenciar substâncias, imputando determinados atributos a cada uma delas, atributos que expressam unicamente uma relação para com estes mesmos organismos.

Apesar de reconhecer nesta obra que, do ponto de vista teórico, a existência de um mundo metafísico não possa ser completamente descartada<sup>33</sup>, o desenvolvimento das ciências, incluindo aí a filosofia histórica, para Nietzsche, desembocaria numa *história da gênese do pensamento*, em que todas as noções da religião, da arte e da moral teriam sua gênese descrita sem a necessidade de recorrer a quaisquer *intervenções metafísicas* (*HH*, § 10).

Todas essas concepções serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa *história da gênese do pensamento*, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado... (*HH*, § 16).

Com base nos diversos registros que encontramos na obra de Nietzsche acerca da natureza e evolução das ciências, podemos auferir que sua aliança com elas se faz, em primeiro lugar, em relação ao *método*: ao rigor da pesquisa<sup>34</sup>, ao respeito pelos dados fornecidos pelos sentidos<sup>35</sup>, à tentativa de não “duplicar”

---

<sup>33</sup> “É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta (...) Pois do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas. – Ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mas ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água” (*HH*, § 9)

<sup>34</sup> “O valor de praticar com rigor, por algum tempo, uma *ciência rigorosa* não está propriamente em seus resultados: pois eles sempre serão uma gota ínfima, ante o mar de coisas dignas de saber. Mas isso produz um aumento de energia, de capacidade dedutiva, de tenacidade; aprende-se a *alcançar um fim de modo pertinente*. Neste sentido é valioso, em vista de tudo o que se fará depois, ter sido homem de ciência.” (*HH*, § 256).

<sup>35</sup> Este aspecto empirista percorre toda a obra de Nietzsche: “Toda credibilidade, toda boa consciência, toda evidência de verdade vem apenas dos sentidos.” (*BM*, § 134). “A ‘razão’ é a causa

(falsificar) a realidade atribuindo determinados fenômenos a intervenções de ordem transcendente, à não utilização de causas finais no contexto explicativo, à “higiene mental”.

O amplo elogio ao método científico não pode obscurecer um segundo aspecto, o fato de Nietzsche lançar mão de vários resultados das ciências, não apenas neste período de sua obra, em que ele assume parte dos resultados da fisiologia acerca do desenvolvimento da consciência, mas até nos textos de seu período final de produção, em que ele faz uso do “vitorioso conceito de força” (KSA 12: 36 [31], de 1885) e procura nas ciências naturais elementos que possam reforçar suas principais hipóteses, como a vontade de poder e o eterno retorno<sup>36</sup>. Relaciona-se com os resultados da ciência, todavia, muitas vezes de forma crítica, por achar que em muitos casos neles ainda estejam imiscuídas interpretações morais.

Nietzsche vê nas ciências o modelo de pesquisa afeito a modificações, à superação de paradigmas ou modelos explicativos, enfim, vê o anti-dogmatismo. Contra a metafísica e a religião, que se aferram às convicções, ou seja, “à crença de estar, de algum modo, de posse da verdade absoluta” (HH, § 630), e portanto dos

---

de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem...” (CI, A razão na filosofia, § 2). Ou ainda: “Nós possuímos ciência, hoje, exatamente na medida em que resolvemos *aceitar* o testemunho dos sentidos – em que aprendemos ainda a aguçá-los, arma-los, pensa-los até o fim.” (CI, A razão na filosofia, § 3).

<sup>36</sup> Além do conceito de força, que Nietzsche toma emprestado à física, podemos citar vários outros conceitos científicos dos quais ele se apropria, como as idéias de adaptação funcional, luta das partes, sublimação, valência e especificidade. Tomemos, a título de exemplo, o conceito de adaptação funcional. De acordo com Frezzatti, Nietzsche transpõe o conceito de adaptação funcional da teoria de Wilhelm Roux, que trata do desenvolvimento ontogenético e do aparecimento de novas estruturas orgânicas, para a interpretação da cultura. Segundo ele, a adaptação funcional indica que “um estímulo externo, ao alterar a nutrição das células, muda a dinâmica da luta entre elas. Essa alteração cria uma estrutura que tem sua função dependente da continuação do estímulo externo: se ele aumentar, ocorre a hipertrofia da função, se ele diminuir ou desaparecer, a função se atrofia. O mesmo processo é transposto, por Nietzsche, para o campo cultural”. Cf. FREZZATTI Jr, Wilson Antônio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006, p. 32. (Coleção Nietzsche em perspectiva). Neste sentido, pois, Nietzsche considera que um determinado *tipo* surge como resposta às dificuldades ou obstáculos encontrados por um grupo social específico, seja em relação à sobrevivência ou à luta com os vizinhos. O grupo seleciona um conjunto de características, regras de conduta, capazes de superar tais obstáculos. Em consequência disso cada povo, por enfrentar obstáculos e dificuldades diferentes, seleciona características diferentes, resultando na formação de tipos específicos. Essas características e condutas “tornam-se referência para os componentes do grupo, ou seja, transformam-se em código moral e guia para a educação. Assim como uma condição externa (folhas altas) estimula a criação de uma função (pescoço da girafa), as dificuldades de um povo criam um órgão cultural. Quando o estímulo cessa, a vigilância sobre o cumprimento das regras estabelecidas é relaxada. Outras características e condutas passam a ser toleradas e florescem cada vez mais, mas, com isso, o grupo como um todo fica ameaçado. Ao não mais existir a característica que o mantinha unido – a característica selecionada –, os conflitos internos se multiplicam. Há duas saídas: a degeneração total ou a formação de uma nova característica, criada especificamente para superar os novos obstáculos surgidos pela desintegração do tipo anterior. Essa nova característica será fixada por um novo código moral. O processo seletivo se repete.” (FREZZATTI Jr, Wilson Antonio, Op. cit., 2006, p. 33)

métodos perfeitos para alcançá-la, Nietzsche invoca o “espírito da ciência, que em geral nos faz um tanto mais frios e céticos, e arrefece a torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas” (*HH*, § 244). Considera ainda que, no conjunto:

os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico repousa na compreensão do método, e os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contra-senso, caso esses métodos se perdessem. (*HH*, § 635)

Em *Humano, demasiado humano*, com efeito, Nietzsche firma aliança com as ciências no intuito de dinamitar as bases que sustentam a metafísica e a teologia. É na “compreensão do método” que repousa a sua importância, mas é necessário salientar o fato de Nietzsche utilizar a expressão *métodos científicos*, ou seja, o filósofo assume o caráter experimental e hipotético que caracteriza as diversas ciências, pois entende que “não existe um método da ciência que seja o único a levar ao saber” (*A*, § 432)<sup>37</sup>. No decorrer de sua produção filosófica, novos elementos vão se incorporando à sua avaliação do método, em virtude de modificações nos registros que irão compor sua interpretação dos fenômenos psicológicos, fisiológicos e morais. Na obra *A Gaia Ciência*, por exemplo, o rigor científico também é considerado sinônimo de virilidade, de um espírito afeito à tarefas duras, capaz de suportar as conseqüências do conhecimento por mais trágico e contrário às convicções do investigador.

Com este “rigor da ciência” dá-se o mesmo que com a forma e a cortesia da melhor sociedade: - ele assusta os não iniciados. Mas quem a ele se habitua talvez não consiga viver senão nesse ar claro, transparente, vigoroso e bastante elétrico, nesse ar *viril*. (*GC* § 293)

Toda a honestidade intelectual<sup>38</sup> do cientista e também do filósofo, para Nietzsche, está relacionada ao seu rigor no método, à capacidade de não

<sup>37</sup> De acordo com Andery: “O método científico é historicamente determinado e só pode ser compreendido dessa forma. O método é o reflexo das nossas necessidades e possibilidades materiais, ao mesmo tempo em que nelas interfere. Os métodos científicos transformam-se no decorrer da história (...) Assim, as diferenças metodológicas ocorrem não apenas temporalmente, mas também num mesmo momento e numa mesma sociedade”. ANDERY, Maria Amália... /et al./ *Para compreender a ciência*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988, p. 17.

<sup>38</sup> Sobre honestidade intelectual, ver: *HH*, § 631, § 633; *A*, § 84, §111; *GC*, § 2, § 107, § 110, § 319; *BM*, § 5, § 209, § 227; *A*, § 12, § 52; *GM*, III, § 26.



escamotear os dados fornecidos pelos sentidos, levando até as últimas conseqüências o fato de que o mundo está em eterno devir, por mais perigoso e nefasto que possa ser tal conhecimento<sup>39</sup>. Isto implica, para Nietzsche, nunca achar que se está de posse da verdade. A honestidade intelectual teria como característica decisiva, com isso, o anti-dogmatismo, a necessidade de estar sempre em busca de novas interpretações, a incorporação de novas perspectivas.

Como Nietzsche perceberá ao longo de sua obra, contudo, esta perspectiva trágica diante do mundo, este assumir o risco da eternidade do devir e dos conceitos, é uma prerrogativa dos tipos fortes. Os tipos fracos<sup>40</sup>, antecipando aqui uma terminologia do período final de sua obra, não têm capacidade de reconhecer a fluidez eterna dos valores e conceitos, sentindo a necessidade de falsificar o devir em nome de um fundamento absoluto da realidade que sirva de apoio psicológico diante de um mundo em permanente mudança. O problema para Nietzsche, portanto, não é pura e simplesmente o fato de que o devir seja falsificado, pois ele considera que isso é até mesmo necessário à vida, mas o fato de que este processo de falsificação não seja reconhecido enquanto tal, ou seja, que não se assuma o caráter ilusório das perspectivas, dos valores, dos conceitos. A exigência prático-vital do fraco, neste sentido, é transformada em verdade inquestionável, subordinando a existência a uma finalidade moral consoladora. É neste ponto que entra em cena a *vontade de verdade*, como o outro aspecto crucial do esforço científico. Ora, se o

---

<sup>39</sup> “Se, ao contrário, as doutrinas do vir a ser soberano, da fluidez de todos os conceitos, tipos e gêneros, da falta de toda diferença cardinal entre homem e animal – doutrinas que tomo por verdadeiras, mas letais...” (CE II, § 9).

<sup>40</sup> É importante destacar que esta caracterização não deve ser entendida em um sentido biológico, metafísico ou físico, ou seja, como se as interpretações e perspectivas que resultam destes dois tipos se estabelecessem em função de algum tipo de determinação ou condicionamento que lhes definisse uma “essência”. Trata-se de *tipos*, não de supostas essências. Além disso, as perspectivas que caracterizam estes tipos, apesar de disjuntivas, não são exclusivas, pois co-habitam um mesmo indivíduo. Podemos exemplificar a questão através de uma analogia com a *moral dos senhores* e a *moral dos escravos*, que aparece na obra *Além do bem e do mal*, § 260. Neste aforismo, Nietzsche relata que, depois de “perambular” pelas muitas morais, ou seja, depois de se dedicar ao estudo comparativo das “muitas morais que dominaram e continuam dominando a Terra”, percebeu que, apesar destas variações, era possível destacar dois tipos básicos de moral: a *moral dos senhores* e a *moral dos escravos*. Isto não significa, contudo, que devemos entender tal caracterização como algo estanque: para Nietzsche, “em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior freqüência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de *uma só alma*” (BM, § 260). Ou seja, as características do senhor e do escravo podem habitar um mesmo homem. As tipologias que empregamos aqui devem ser entendidas neste mesmo sentido das tipologias morais, com as quais estão intimamente relacionadas. Da mesma forma que esta tensão existe em um indivíduo, podemos dizer que ela também é característica da ciência, pois, ao mesmo tempo em que ela requer rigor e honestidade intelectual, característica pode levá-la à assunção de que todos os valores e conceitos são provisórios, requer também a verdade a todo custo, a exigência de certeza que compromete, segundo Nietzsche, a ciência com a metafísica.

rigor do método científico demonstra força e virilidade, na medida em que assume procedimentos que podem levar o homem a descobrir uma “verdade” letal, a *vontade de verdade* é sintoma de fraqueza, pois acaba subordinando o conhecimento trágico do devir eterno ao ideal ascético de uma verdade desinteressada e absoluta, à exigência de certeza.

Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa *exigência de certeza* que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de *querer* ter algo firme (enquanto, no calor desta exigência, a fundamentação da certeza é tratada com maior ligeireza e descuido): também isso é ainda a exigência de apoio, de suporte, em suma, o *instinto de fraqueza* que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo tipo – mas as conserva.” (GC § 347)

Ao contrário daqueles que se movem pela exigência de certeza, pela *vontade de verdade*, o espírito livre assume o devir eterno dos conceitos e das valorações:

...inversamente, pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que um espírito se desprende de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência.” (GC § 347)

O que deveria, pois, ser resguardado em todas as interpretações de mundo, inclusive nas científicas, seria o caráter hipotético. Apenas com o status de hipóteses as novas teorias poderiam também reivindicar um lugar na ciência:

apenas quando elas decidem rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora, pode lhes ser concedida a entrada e até mesmo um certo valor no reino do conhecimento. (GC, §344).

Tal compreensão do método científico e de sua importância, pois, perpassa toda a obra de Nietzsche e é o elemento que o une ao naturalismo. Em *O anticristo*, por exemplo, Nietzsche escreverá: “As percepções mais valiosas são alcançadas por último; mas as percepções mais valiosas são os *métodos*” (AC § 13); “os métodos, é preciso falar dez vezes, *são* o essencial, também o mais difícil, também o que por mais tempo é contrariado pelos hábitos e pela preguiça” (AC, § 59); ou ainda, em um

fragmento póstumo: “O que distingue o nosso século XIX não é a vitória da ciência, mas sim a vitória do método científico sobre a ciência” (KSA 13: 15 [51], de 1888). Percebe-se, pois, que o elogio ao método das ciências permanece até seus últimos anos de produção intelectual, a despeito de suas críticas posteriores ao ascetismo científico e à sequiosa *vontade de verdade* que o move<sup>41</sup>. Não obstante, chega mesmo a considerar que a ciência não passa de uma teologia por outros meios, na medida em que ainda compartilha estes ideais<sup>42</sup>. Como veremos adiante, a interpretação nietzscheana destes componentes do ideal científico - ascetismo e *vontade de verdade* - são, ao mesmo tempo, o que impede a ciência de realizar um perfeito naturalismo e o que a impele à auto-superação. É esta injunção moral na ciência que Nietzsche, como veremos, tentará destituir através da análise genealógica do conhecimento e da assunção do caráter absolutamente perspectivístico da existência. Será preciso superar alguns aspectos do naturalismo científico que ainda o comprometem com uma interpretação moral da existência, bem como superar seu reducionismo, em direção a um naturalismo plenamente realizado.

Em *Humano, demasiado humano*, portanto, Nietzsche estabelece um *projeto* que atravessará todo o seu percurso filosófico, que se caracteriza pela tentativa de fornecer uma interpretação de mundo *imane*nte, através de um método pelo qual as explicações de caráter moral, te(le)ológico e metafísico, interpretações *antropomorfizantes* da natureza e do comportamento humano, sejam substituídas por um tipo de naturalismo capaz de desvelar seu desenvolvimento e evolução natural. O método genealógico (que lança mão da fisiologia, da história, da psicologia e da filologia) e a hipótese da *vontade de poder*, permitirão a Nietzsche, já no período final de sua produção intelectual, realizar o tipo de interpretação por ele almejada em sua primeira obra como espírito livre, restituindo assim a inocência do devir<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> A crítica de Nietzsche às ciências incluiria ainda outros aspectos, como a redução da qualidade à quantidade (ou seja, a matematização completa do conhecimento), a idéia de uma matéria consistente por trás dos fenômenos (ou seja, o fisicalismo) e a identificação de cientificidade e quantidade. Cf. FERRARIS, Maurizio, Op. cit., p. 55-56. Ver ainda o capítulo 3 desta dissertação.

<sup>42</sup> “Esta ‘ciência moderna’ – abram os olhos! É no momento a *melhor* aliada do ideal ascético, precisamente por ser a mais involuntária, inconsciente, secreta, subterrânea!” (GM, III, § 25).

<sup>43</sup> Como veremos ao longo deste trabalho, Nietzsche considera que as interpretações metafísicas e teológicas tendem a subordinar o devir da efetividade a uma interpretação de cunho moral. Ao reclamar a restauração da inocência do devir, Nietzsche procura uma interpretação de mundo que destitua tais elementos morais. Para isso, alia-se às ciências, que explicam os fenômenos a partir de

## 1.2. A presença do naturalismo nos últimos escritos de Nietzsche

A presença irrecusável de uma avaliação positiva com respeito ao labor científico neste que foi o primeiro livro declaradamente anti-metafísico de Nietzsche levou alguns de seus intérpretes a considerá-lo uma obra *positivista*, com um inegável teor negativo, ou mesmo pejorativo, em torno de tal filiação<sup>44</sup>. A despeito da justeza ou não desta classificação, importa notar que a relação do filósofo alemão com o discurso das ciências não se resume a esta obra, mas se estende até o último período de sua produção intelectual.

Algumas correntes interpretativas do pensamento nietzschiano, contudo, tendem a minimizar, desclassificar ou simplesmente silenciar-se acerca da presença positiva do naturalismo no período final de sua obra<sup>45</sup>. Preocupados, talvez, em isentar o filósofo alemão de qualquer continuidade com aquilo que Heidegger apontou como o corolário mesmo do pensamento filosófico-metafísico, as ciências<sup>46</sup>, a presença do naturalismo em sua obra madura tem sido esvaziada à custa da hipervalorização, unilateral, de suas críticas à *vontade de verdade* e ao ascetismo que ainda impregna as ciências naturais. Sob esta perspectiva, a filiação inicial de Nietzsche ao método das ciências e a sua condescendência com alguns de seus principais resultados é reduzida a um evento pontual e episódico<sup>47</sup>.

---

sua causalidade natural. Nietzsche acaba percebendo, contudo, que mesmo as ciências ainda compartilham valores da metafísica e da teologia que as comprometem com perspectivas morais.

<sup>44</sup> Sobre este assunto, Cf. SACHS, Carl B. *The genesis of genealogy: naturalism and morality in Nietzsche's early works*, University of California, San Diego, p. 07. Texto disponível para download em: <http://www-philosophy.stanford.edu/papers/sachs.pdf>. Acessado em 21/09/2008.

<sup>45</sup> Brian Leiter, por exemplo, identifica esta tendência nas leituras dos assim chamados pós-modernistas, que tenderiam a distanciar Nietzsche da relação com o naturalismo, interpretando seu pensamento à luz de categorias e problemas que não faziam parte do horizonte intelectual de sua época. Cf. LEITER, Brian, Op.cit., 2002, p. 02-03.

<sup>46</sup> "O desdobramento da Filosofia cada vez mais decisivamente nas ciências autônomas e, no entanto, interligadas, é o acabamento legítimo da Filosofia. Na época presente a Filosofia chega a seu estágio terminal. Ela encontrou seu lugar no caráter científico com que a humanidade se realiza na *práxis* social. O caráter específico desta cientificidade é de natureza cibernética, quer dizer, técnica" (p. 97). HEIDEGGER, Martin. O fim da Filosofia e a tarefa do pensamento. Em: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 89-108.

<sup>47</sup> Maudemarie Clark, em contraponto a esta perspectiva, sustenta que as últimas obras do filósofo alemão não possuem uma única afirmação contra o valor cognitivo das ciências. Para Clark, a crítica nietzschiana às ciências no último período de sua obra é reduzida unicamente ao âmbito do valor, dos ideais ascéticos que movem as ciências, salvaguardando a eficácia descritiva e o seu valor cognitivo. Os seis últimos livros de Nietzsche conteriam, assim, um inequívoco testemunho de seu elogio às ciências, sobressaindo-se *Crepúsculo dos Ídolos* e *O anticristo*, por "contain no hint of the view that human truths, science, logic, mathematics, or causality falsify reality. Instead, they exhibit a uniform and unambiguous respect for facts, the senses, and science. I find nothing in Nietzsche's final six works that contradicts them." CLARK, Maudemarie. *Nietzsche: on truth an philosophy*. New York-

Ao longo deste trabalho, contudo, veremos que a crítica nietzscheana às ciências naturais não deve obscurecer a presença positiva de seu método e de seus resultados nas formulações do filósofo alemão. É certo que as críticas de Nietzsche à racionalidade científica se inserem num contexto mais amplo de desconstrução da própria racionalidade que marca a história do pensamento ocidental, mas suas invectivas contra as ciências naturais repousam também no solo das críticas devastadoras às assim chamadas *idéias modernas*. É preciso, pois, contextualizar e especificar os direcionamentos de tal crítica, o que faremos no terceiro capítulo desta dissertação. É importante, contudo, antecipar alguns elementos que nos permitam contrapor à dominante interpretação anti-científica do período final de sua obra, para assim podermos reavaliar o estatuto das ciências em seu pensamento.

O interesse de Nietzsche pelo naturalismo científico, com efeito, não tinha nada de superficial, episódico ou gratuito, já que se manteve ao longo de toda a sua obra. Percebia nas ciências a possibilidade de uma interpretação que se coadunasse melhor com o testemunho dos sentidos, uma perspectiva mais abrangente acerca da efetividade. Como bem apontou S. Marton:

É por isso que Nietzsche não despreza a contribuição que as ciências têm a oferecer. Pretende discutir as questões candentes que elas então se colocam; quer tomar parte nos debates científicos de sua época.<sup>48</sup>

Dentre estas questões candentes é de fundamental importância para Nietzsche o estatuto das “explicações científicas”, a assunção do caráter interpretativo das ciências, que ele denunciará também nas obras do seu período final, como *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*, e alguns resultados das ciências que ainda se coadunavam com uma interpretação moral do existir.

Não é à toa, pois, que procurará uma formulação científica para a sua doutrina do eterno retorno, acalentando mesmo a idéia, em 1882, de retornar à universidade para estudar matemática e física no intuito de melhor fundamentar sua teoria<sup>49</sup>. Além desses elementos que mostram o incremento do interesse de Nietzsche pelo

---

Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 105. Ao longo do trabalho, veremos que a crítica nietzscheana orbita, de maneira geral, em torno da questão dos valores, mas incide também sobre o seu valor cognitivo.

<sup>48</sup> MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2001, p.104.

<sup>49</sup> MARTON, Op. cit., 2001, p. 107.

naturalismo científico, os recentes esforços no intuito de inventariar as obras que compunham a biblioteca do filósofo<sup>50</sup> e aquelas que ele “alugava” em bibliotecas públicas, revelam que os livros de cunho científico estavam entre os mais requisitados por ele, não deixando dúvidas acerca do importante lugar que as ciências naturais ocupam em seu projeto filosófico.

Neste sentido, a produção intelectual que corresponde ao assim denominado período *positivista* da obra de Nietzsche, entre 1878 e 1881, não deve ser entendida como uma etapa científicista superada quando ele alcança suas proposições genuinamente filosóficas, tendo em vista que “precisamente a partir de 1881 – isto é, da visão do eterno retorno... registra-se um aumento líquido do interesse de Nietzsche pela ciência”<sup>51</sup>, mas como a emergência de um projeto que se traduz ao longo de toda a sua obra na forma de um esforço contínuo de diálogo com as ciências e seus procedimentos específicos, na tentativa de formular uma interpretação de mundo que supere os dualismos metafísicos.

Vários termos e expressões que compõem o vocabulário nietzscheano no período final de sua obra demonstram uma clara vinculação ao jargão das ciências naturais. A preponderância da fisiologia no âmbito da interpretação das perspectivas e valorações humanas é visível: afetos, impulsos, forças e instintos serão utilizados praticamente como termos sinônimos para mostrar onde se radicam, em última instância, as avaliações humanas, subvertendo a preponderância do aspecto racional nas interpretações da natureza humana. A teoria das forças será adotada em contraposição à atomística, revelando uma opção pela energética<sup>52</sup>. Mesmo em obras como *A genealogia da moral*, em que Nietzsche dispara algumas de suas

---

<sup>50</sup> Sobre a biblioteca de Nietzsche, cf. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Erdmann von. “O acervo Nietzsche na biblioteca Herzogin Anna Amalia em Weimar. Em: *Revista de Filosofia Aurora*. Trad. Antonio Edmilson Paschoal. Curitiba, v. 20, n. 27, p. 367-381, jul./dez. 2008.

<sup>51</sup> “precisamente a partir de 1881 – es decir, de la visión del eterno retorno... se registra un neto incremento del interés de Nietzsche por la ciencia”. FERRARIS, Maurizio. Op.cit., p. 18.

<sup>52</sup> De acordo com Antônio J. Dieguez, a concepção energética parte da negação do reducionismo característico da visão mecanicista que impregnou as pesquisas físicas e químicas. No caso da química a intenção dos energetistas era formular uma fundamentação da química a partir da Termodinâmica, de tal modo que os processos químicos, à semelhança do restante da natureza, fossem entendidos como transformações de energia. A mecânica deveria reduzir-se à termodinâmica, pois se considerava que a realidade última não era a matéria e sim *energia*, da qual a primeira seria um derivado. Neste sentido, afirma Dieguez, átomos, moléculas e íons, por exemplo, deveriam ser tomados apenas como ficções matemáticas úteis para explicar operações da energia. Não se deve entender o energetismo, contudo, como um mero movimento anti-atomismo, mas como uma “busqueda de un nuevo orden conceptual e teórico em la ciencia”. Cf. DIÉGUEZ J. Antônio. *Realismo y Antirrealismo em la discusión sobre la existencia de los átomos*. Em: *Philosophica Malacitana*, 8 (1995): 49-65.

principais críticas às ciências modernas, estas têm papel de relevo, constituindo-se como ferramentas do método genealógico: etnologia, história, fisiologia, psicologia e filologia, integrar-se-iam no esforço de prover uma interpretação de mundo naturalista, em que a inocência do devir não fosse comprometida pela inoculação de elementos morais nocivos à vida<sup>53</sup>.

Em sua última obra, *O anticristo* (1888), Nietzsche nos oferece um inequívoco testemunho de seu respeito pelas ciências. A obra toda ecoa a indignação do filósofo diante do cristianismo e sua tentativa de sufocar por completo a compreensão naturalista do homem. Várias passagens denunciam a postura caluniadora do cristianismo diante da efetividade, ao mesmo tempo em que ressaltam o papel das ciências como oponente histórico do ideário cristão.

*Todos os métodos, todos os pressupostos da cientificidade de hoje tiveram contra si, por milhares de anos, o mais profundo desprezo; por causa deles o indivíduo era afastado do convívio com pessoas “honestas” – era considerado “inimigo de Deus”, desprezador da humanidade, “possesso”. Como natureza científica era chandala... Tivemos contra nós todo o páthos da humanidade. (AC, § 13)*

Fica bastante claro, pois, que a presença do ideário judaico-cristão no processo civilizatório do ocidente<sup>54</sup> deixara marcas indelévels em nossa capacidade de compreender o homem e seu lugar na natureza. Mobilizado por um sistema de valoração patológico, que tende à negação do valor da vida ascendente e de tudo o que expressa vitalidade, vigor e natureza instintual, a normatividade da moralidade cristã, para Nietzsche, fora uma das principais responsáveis pela evacuação do espírito científico na história ocidental, espírito este cujo reavivamento é uma pré-condição para a superação da perspectiva metafísico-cristã. Sempre que os pressupostos da cientificidade se estabeleciam na história do ocidente, como na época do Renascimento<sup>55</sup>, o cristianismo fizera guerra e reformas para reeditar suas

<sup>53</sup> Acerca da continuidade do esforço científico, Nietzsche escreve: “Não me oponho; eu seria o último a estragar o prazer que tais honrados trabalhadores encontram no seu ofício: porque me alegro do seu trabalho.” (GM, III, § 23)

<sup>54</sup> Sobre a relação intrínseca entre cristianismo e processo civilizatório, cf. BARROS, Fernando de Moraes. *A maldição transvalorada: o problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002. (Coleção Sendas & Veredas), especialmente os capítulos I e II.

<sup>55</sup> Para Nietzsche, o espírito da Renascença era o da *transvaloração de todos os valores*, o da tentativa de superar a visão metafísica cristã, e figuras como Bruno e Da Vinci, podemos citar, são

perspectivas valorativas, sua interpretação de mundo, mas tão logo os métodos científicos se estabeleçam e a efetividade do real seja verdadeiramente considerada, o dogmatismo da metafísica cristã deve ceder terreno:

Uma religião como o cristianismo, que em nenhum ponto tem contato com a realidade, que desmorona tão logo a realidade afirma seu direito num só ponto que seja, deve naturalmente ser inimiga mortal da “sabedoria do mundo”, isto é, da *ciência* – aprovará todos os meios pelos quais a disciplina do espírito, a integridade e o rigor em ciências do espírito, a nobre liberdade e frieza do espírito puder ser envenenada, caluniada, *desacreditada*. A “fé” como imperativo é o *veto* da ciência (AC § 47).

Nietzsche chega mesmo a afirmar que todos os principais conceitos que compõem o léxico cristão foram inventados contra o espírito das ciências, o verdadeiro inimigo do tipo sacerdotal: “A noção de culpa e castigo, toda a ‘ordem moral do mundo’ foi fundada contra a ciência – *contra* o desligamento do homem em relação ao sacerdote” (AC § 49). Para o cristianismo, assegura Nietzsche, a ciência se tornou a “coisa proibida em si”, o “*primeiro* pecado” (AC, § 48), e tudo aquilo que se referisse à realidade, à naturalidade, fora execrado pela perspectiva cristã em nome de uma interpretação moral da existência.

Num terreno assim *falso*, onde toda natureza, todo valor natural, toda *realidade* tinha contra si os mais profundos instintos da classe dominante, cresceu o *cristianismo*, uma forma de inimizade mortal à realidade, que até agora não foi superada. (AC, § 27)

Para Nietzsche, ao contrário, a ciência afigura como aquele tipo de saber capaz de traduzir novamente o homem na linguagem dos interesses vitais, da causalidade natural, da urgência das demandas fisiológicas, na medida em que opera através de bases documentais, através da experiência empírica:

Nós possuímos ciência, hoje, exatamente na medida em que resolvemos *aceitar* o testemunho dos sentidos – em que aprendemos ainda a aguçá-los, arma-los, pensa-los até o fim. (CI, A razão na filosofia, § 3).



Este aspecto do procedimento científico é continuamente elogiado por Nietzsche e se repete em sua última obra: “o *sentido dos fatos*, o último e mais valioso de todos os sentidos...” (AC § 59). Em vez de tentar explicar a efetividade através de “causas imaginárias”, de falsas causalidades comprometidas com a “ordem moral do mundo”, como faz o cristianismo, Nietzsche reclama novamente a “causalidade natural”, o conceito natural de “causa e efeito” (AC, § 25) em consonância com a efetividade, com o devir revelado pelos sentidos.

Também na obra *Crepúsculo dos ídolos* as ciências naturais são apontadas como um elemento fortificante e valioso para a constituição não apenas de uma interpretação de mundo, mas também para a formação de uma subjetividade singular e forte. Referindo-se a Goethe, Nietzsche apontará, entre as suas qualidades, a tentativa de superar o século XVIII através de um “retorno à natureza, com um *ascender* à naturalidade da Renascença” (CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 49), bem como o fato dele ter recorrido “à história, à ciência natural” e não ter separado, à Kant, “razão, sensualidade, sentimento, vontade”. Em suma, Goethe fora um “convicto realista”<sup>56</sup> (CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 49), teve “sentido dos fatos”, assumiu o devir da efetividade e tentou superar os dualismos metafísicos.

A perspectiva nietzscheana do valor das ciências para a formulação de uma interpretação de mundo imanente, anti-metafísica e anti-dogmática, pois, se conserva desde *Humano, demasiado humano* até sua última obra, *O anticristo*. No decorrer de seu percurso intelectual, todavia, Nietzsche perceberá que alguns valores que movem as ciências, em especial a *vontade de verdade*, têm origem no

---

<sup>56</sup> É importante destacar o sentido do termo “realismo” empregado por Nietzsche. Na filosofia contemporânea, em especial nas correntes da filosofia analítica, o termo “realismo” tem sido utilizado para designar as interpretações de mundo ou os discursos que supõem a existência de uma realidade independente dos nossos sistemas interpretativos ou dos nossos “jogos de linguagem”. Este sentido, pois, é diametralmente oposto àquele conferido por Nietzsche. Para este filósofo o “realismo” designa uma “reverência por tudo factual” (CI, § 50), no sentido da aceitação dos dados fornecidos pelos sentidos e do caráter volátil de nossas interpretações de mundo. A reverência pelos fatos, pois, não resulta na afirmação da existência de uma realidade existente em si mesma, mas na assunção do caráter perspectivo de todas as teorias e valorações, de todos os discursos sobre o mundo. Em uma seção do *Crepúsculo dos ídolos*, intitulada “O que devo aos antigos”, Nietzsche deixa bastante claro o sentido do seu “realismo”, que ele assemelha ao de Maquiavel, de Tucídides e dos sofistas. Ao contrário de Platão, que é um “covarde perante a realidade [*Realität*] – portanto refugia-se no ideal”, em Maquiavel e Tucídides encontra-se a expressão consumada da “cultura dos sofistas, quero dizer, a cultura dos realistas: esse inestimável movimento em meio ao embuste moral e ideal das escolas socráticas, que então irrompia em toda parte” (CI, “O que devo aos antigos”, § 2). O “realismo” dos sofistas, com efeito, não é o da postulação de uma realidade existente em si mesma para além das nossas interpretações, mas a assunção do caráter perspectivo, convencional (e portanto mutável) dos nossos discursos sobre o mundo.

projeto de racionalidade que se instaura a partir de Sócrates/Platão e que se caracteriza pela subordinação da efetividade ao mundo “Real”, o mundo das Idéias, e que o ideal científico de objetividade acaba por fundar seu próprio “mundo-verdade”, distinto do mundo efetivo dos sentidos, da mudança:

Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso mundo?* (GC, § 344)

Ao fim e ao cabo, a *vontade de verdade* que move o espírito científico, a busca de certeza, repousa ainda “numa *crença metafísica...* que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...” (GC, § 344), e seria preciso, pois, demolir o fundamento desta crença, seria preciso anunciar a “morte de Deus”. É seguindo o fio condutor do anúncio da morte de Deus que poderemos traçar o itinerário que leva Nietzsche à crítica das ciências modernas.

## Capítulo II

# As metamorfoses da estratégia: em direção a um perfeito naturalismo

*Se não tivéssemos aprovado as artes  
e inventado essa espécie de culto do  
não-verdadeiro, a percepção da inverdade  
e mendacidade geral, que agora nos é dada  
pela ciência – da ilusão e do erro como condições  
da existência cognoscente e sensível –,  
seria intolerável para nós.  
(GC, § 107)*

### 2.1. A “morte de Deus” e a “nova aurora do conhecimento”

O anúncio da “morte de Deus” aparece no terceiro livro da obra *A gaia ciência* (1882), no aforismo § 125, na boca de um louco. Aparece ainda na mesma obra, na abertura do terceiro e do quinto livro, este último adicionado por Nietzsche posteriormente, e é aludido em outras passagens. Ressurge no *Assim falou Zaratustra* (1885) e em vários fragmentos póstumos da época.

Na boca do louco a “morte de Deus” é considerada um evento de grandes proporções, de dimensões cataclísmicas, capaz de revirar completamente a maneira como o homem encarou a natureza e seu lugar dentro dela: “Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” (GC, § 125). Significativo é o fato de que o *ato* a que o louco se refere não seja simplesmente o acontecimento da morte de Deus, mas a afirmação de que *nós* o matamos. “*Nós o matamos* - vocês e eu. Somos todos seus assassinos!” (GC, § 125). Como divisar o significado deste evento? Como explicar o assassinato de Deus, fundamento das crenças e valores sobre os quais a religião, a moral, a metafísica e toda a cultura ocidental encontram sua mais plena expressão? E como este evento interfere no projeto nietzscheano de promover uma interpretação de mundo *imanente* e naturalista?

O anúncio da morte de Deus está intimamente ligado à pretensão nietzscheana de superar a metafísica. O conceito “Deus” refere-se não apenas ao contexto da religião, mas ao âmbito das *idéias*, do supra-sensível, da coisa em si, do incondicionado. Desde Platão este âmbito do supra-sensível é válido como o autenticamente real, o mundo verdadeiro, em contraposição ao mundo dos sentidos, um mundo aparente, falso, não real<sup>57</sup>. Segundo Heidegger:

Se a “verdade”, isto é, o verdadeiro e o real, é transplantada para o alto e para o além em um mundo em si, então o ente propriamente dito aparece como aquilo a que toda a vida humana precisa se submeter. O verdadeiro é aquilo que deve ser em si e é desejável. A vida humana só presta para alguma coisa, só é determinada por meio de virtudes corretas, se essas virtudes nos impelirem e nos colocarem em condições de realizar isso que é desejável e que deve ser, de seguir e de nos submeter, com isso, aos ideais.<sup>58</sup>

Para Nietzsche esta estrutura de pensamento, que confere sentido à existência a partir de um além-mundo, de um incondicionado mundo *ideal* acessível apenas através da razão e despreza a sensibilidade, o devir mutável-condicionado, se manteve ao longo da tradição filosófica pós-platônica, tornando-se o paradigma hegemônico de racionalidade, ganhando novo impulso com a interpretação cristã, e arrastando-se até o positivismo científico. Mas o conceito de Deus não estaria ligado unicamente ao aspecto ético-existencial, ao problema do *sentido*. Com efeito, nele convergiriam: de um lado o valor mesmo da existência, seu *sentido*, com implicações éticas e existenciais<sup>59</sup>; e de outro, o ponto arquimediano que possibilitaria ao homem

---

<sup>57</sup> Sobre este assunto Cf. GIACÓIA JR., Oswaldo. Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos. Em: *Metafísica contemporânea*. Org. Guido Imaguire, Custódio Luís S. de Almeida e Manfredo Araújo de Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007, p. 13-45.

<sup>58</sup> HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche, vol. 2*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 86.

<sup>59</sup> Apesar de não tomar este aspecto explicitamente em *Humano, demasiado humano*, é importante destacar que, nesta obra, Nietzsche já prefigura a consciência da morte de Deus e sua importância enquanto evento cultural, assumindo que a ausência de Deus impõe ao homem a necessidade de decidir sobre si mesmo e sobre seu futuro. “A cultura se originou como um sino, no interior de uma camisa de material grosseiro e vulgar: falsidade, violência, expansão ilimitada de todos os Eus singulares, de todos os diferentes povos, formavam essa camisa. Será o momento de retirá-la? Solidificou-se o que era líquido, os impulsos bons e úteis, os hábitos do coração nobre tornaram-se tão seguros e universais que já não é preciso apoiar-se na metafísica e nos erros das religiões, já não se requer dureza e violência, como o mais poderoso laço entre homem e homem, povo e povo? – Para responder essa questão *não temos mais um Deus* que nos ajude: é a nossa inteligência que deve decidir. Em suma, o próprio homem deve tomar nas mãos o governo terreno da humanidade, sua ‘onisciência’ tem que velar com olho atento o destino da cultura”. *HH*, § 245. (Grifo meu.)

fundamentar o conhecimento verdadeiro, seu lado epistemológico. Nietzsche aponta o aspecto existencial nos seguintes termos:

Ao assim rejeitarmos a interpretação cristã e condenarmos o seu “sentido” como uma falsificação, aparece-nos de forma terrível a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?* – essa questão que precisará ainda de alguns séculos para simplesmente ser ouvida por inteiro e em toda a sua profundidade. (GC, § 357)

A consciência da morte de Deus torna imperativa, a partir de então, a pergunta pelo sentido mesmo da existência. Como consequência do esforço milenar em promover uma interpretação moral de mundo, a experiência da morte de Deus conduz o homem ao mais profundo niilismo, em que se põe em dúvida toda e qualquer interpretação. A ausência do fundamento que conferia sentido à existência tornaria, com efeito, vazia qualquer tentativa de conferir-lhe sentido:

A derrocada da interpretação *moral* de mundo, que não tem mais nenhuma *sanção* depois de ter tentado refugiar-se no além: termina em niilismo. “Nada tem sentido algum” (a inexecutabilidade de uma interpretação de mundo à qual foi dedicada monstruosa força – desperta a desconfiança de que *todas* as interpretações de mundo sejam falsas -) traço budista... (KSA 12: 2 [127], de 1885-1886).

A superação do niilismo, para Nietzsche, realizar-se-ia através da transvaloração de todos os valores<sup>60</sup>. Tal transvaloração, contudo, só se tornara possível a partir da consciência da morte do Deus cristão e se traduz na tentativa de estabelecer novos valores em função não mais de um além-mundo, mas de uma perspectiva terrena, valores que, desde o princípio, se assumem como valores humanos e se conformam a suas exigências vitais. O naturalismo de Nietzsche, neste sentido, é o primeiro passo no projeto de transvaloração, na medida em que é a partir dele que se assume até as últimas consequências a natureza humana, demasiado humana, de toda e qualquer valoração. Em suma, uma interpretação

---

<sup>60</sup> Segundo Scarlett Marton, ao termo “transvaloração” estariam ligados três aspectos inextricáveis: 1) “Transvalorar é, antes de mais nada, suprimir o solo a partir do qual os valores até então foram engendrados”, ou seja, dinamitar os alicerces sobre os quais a metafísica e a religião até hoje se sustentaram; 2) “Transvalorar é, também, inverter valores”, o que em Nietzsche significa estabelecer novas estimações, reivindicar novamente a efetividade, o devir e; 3) transvalorar é criar novos valores. Cf. MARTON, Scarlett.Op. cit., 2001, p. 69-84.

naturalista se coloca como condição de possibilidade da criação e projeção de novas valorações<sup>61</sup>.

Do ponto de vista epistemológico, as conseqüências da morte de Deus traduzem-se na falta de um sistema fixo de referência no qual o homem possa ancorar o conhecimento, na impossibilidade de fundamentá-lo em última instância. Como dissemos acima, Deus não é entendido por Nietzsche apenas no sentido religioso-cristão, mas se refere ao incondicionado, às *idéias*, à substância, à subjetividade transcendental, a tudo aquilo que *não tem história*, ao *ser*, àquilo que é eterno, *causa sui*<sup>62</sup>. A morte de Deus dirá respeito também, deste modo, à possibilidade de fundamentar um conhecimento universalmente válido, dado que tal evento significaria: a) a inexistência de qualquer além-mundo, seja no sentido religioso metafísico, seja no sentido do positivismo, de “*fatoss crus*” independentes de qualquer interpretação (aos quais se poderia fazer corresponder sentenças declarativas); b) sua morte significaria ainda a inexistência de uma subjetividade transcendental, não situada contextualmente, uma “visão do olho de Deus” não relacional, extra-perspectiva, subjetividade na qual se poderia justificar a validade do conhecimento:

Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda “em cima” e “embaixo”? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? (GC, § 125)

---

<sup>61</sup> O naturalismo é o primeiro passo no projeto, ou o “marco zero”, da transvaloração. Por outro lado, deve-se ter em conta que ele é um primeiro passo que, em certo sentido, não se “transpõe”, pois ele permanece como a base da nova interpretação que Nietzsche pretende estabelecer, qual seja, aquela que restaure a inocência do devir. O naturalismo e a transvaloração, deste modo, não se opõem, mas se complementam, dado que o horizonte da nova interpretação que Nietzsche alenta com a transvaloração é justamente aquele que remete o homem à natureza, não como uma “volta”, mas como um “ascender – à elevada, livre, até mesmo terrível natureza e naturalidade, uma tal que joga, *pode* jogar com grandes tarefas...” (CI, Incursões de um extemporâneo, § 48. Ainda sobre naturalismo e transvaloração: Cf. LEITER, Brian, Op. cit., 2002, p. 11.

<sup>62</sup> “Todos os valores mais altos são de primeira ordem, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito – nenhum deles pode ter se tornado, *tem* de ser *causa sui* [...] Assim os filósofos chegam ao seu estupendo conceito de ‘Deus’... O último, mais tênue, mais vazio é posto como primeiro, como causa em si, como *ens realissimum*...” (CI, A razão na filosofia, § 4).

A subtração deste ponto referencial, com efeito, deixaria o homem novamente “à deriva”. De acordo com Christoph Türcke<sup>63</sup>, o desenvolvimento das ciências modernas, em particular a física e a astronomia, teria retirado do homem seu privilegio na ordem hierárquica dos seres e seu lugar no mundo. Na passagem da cosmologia ptolomaica para a copernicana o homem deixara de ser o centro do universo. Neste sentido, afirma Türcke, a “morte de Deus” inicia-se com Copérnico. Na *Genealogia da moral* (1887) Nietzsche torna explícita esta interpretação:

Precisamente a autodiminuição do homem, sua *vontade* de diminuir-se, não se acha em avanço irresistível desde Copérnico? Oh, a crença em sua dignidade, singularidade, insubstituibilidade na hierarquia dos seres se foi – ele se tornou *bicho*, animal, sem metáfora, restrição ou reserva, ele, que em sua fé anterior era quase Deus (“filho de Deus”, “homem-Deus”)... Desde Copérnico o homem parece ter caído em um plano inclinado – ele rola, cada vez mais veloz, para longe do centro... (GM, III, § 25).

A cosmovisão ptolomaica seria a única adequada ao entendimento humano<sup>64</sup>, de modo que a filosofia de Descartes, apesar de não poder mais assumir o geocentrismo, é *egocêntrica*, constituindo, assim, uma reação à perda de dignidade do homem no universo. Tal reação se configuraria numa tentativa de restituir esta dignidade, dotando a subjetividade humana de uma incondicionalidade capaz de fornecer novamente bases seguras para o conhecimento através de um novo eixo de estruturação. Não apenas o *eu pensante* cartesiano, mas suas variantes, o *eu transcendental* kantiano e o *eu existo* de Fichte participariam desta empreitada.

Nietzsche, contudo, solapa esta possibilidade, remetendo o homem ao turbilhão dos acontecimentos do mundo, subtraindo-lhe o eixo que o permitira até então justificar suas pretensões de verdade, universalidade e fundamentação. Ao submeter o conceito de Deus ao devir histórico, anunciando sua morte - não sua

<sup>63</sup> TÜRCKE, Christoph. *O Louco. Nietzsche e a mania de razão*. Trad. Antônio C. P. de Lima. Petrópolis: Vozes, 1993.

<sup>64</sup> “... a cosmovisão ptolomaica é a única adequada à forma do entendimento humano. Nela se arranhou para si o mundo de acordo com a sua própria constituição, dotando seu modo egoísta de proceder de um conteúdo correspondente e de uma legitimação divina. E, no entanto, é justamente esse entendimento que reconhece que não é de modo nenhum o centro de mundo, mas um entre inúmeros astros, vagando como muitos outros através de um universo ilimitado. O entendimento apenas pode chegar a esta evidência pondo-se como eixo de todo o pensado. Com isto, porém, ela o apanha e o faz pairar nos ares sem um eixo”. Cf. TÜRCKE, Christoph, Op. cit., p. 35.

inexistência<sup>65</sup> - Nietzsche retira a base última sobre a qual o conhecimento até então pôde justificar suas pretensões, que derivavam sempre de um além-mundo, de uma instância absoluta<sup>66</sup>, e aponta para o seu caráter ilusório, para o fato de que se tratara sempre de uma *perspectiva* humana, de uma *interpretação* que teve seu lugar no devir histórico. A morte de Deus, assim, solapa as pretensões de fundamentação da moral e da liberdade humana<sup>67</sup>, bem como de um conhecimento verdadeiro.

A subdivisão das conseqüências do evento em morais e epistemológicos, contudo, não nos deve iludir. Para Nietzsche o aspecto epistemológico e o moral estão relacionados a tal ponto que nossa própria crença na verdade não passa de uma valoração moral. É essa inter-relação que permite explicar a morte de Deus como conseqüência de uma *lógica*, não de um arbítrio especulativo do filósofo.

De acordo com Nietzsche uma das conseqüências da interpretação moral de mundo é a sua valorização da verdade em detrimento de tudo aquilo considerado falso. Como vimos, o “verdadeiro” está, desde Platão, relacionado ao mundo *ideal*, ao além-mundo, enquanto ao “falso” está relacionada a aparência, o mundo em devir, *este* mundo. Apesar de considerar que as noções de conhecimento e verdade refletem unicamente as nossas necessidades enquanto espécie, Nietzsche reconhece que a sublimação da *vontade de verdade*, seu cultivo ao longo dos séculos como um dos elementos centrais da moral cristã, conduzira o homem ocidental a superar suas próprias estruturas conceituais. Este valor que o cristianismo confere à verdade é compartilhado também pelo espírito científico.

---

<sup>65</sup> Segundo Gilles Deleuze: “As proposições especulativas põem em jogo a idéia de Deus do ponto de vista de sua forma. Deus não existe *ou* existe, conforme sua idéia implique ou não contradição. Mas a fórmula “Deus está morto” é de outra natureza: faz a existência de Deus depender de uma síntese, opera a síntese da idéia de Deus com o tempo, com o devir, com a história, com o homem. (...) A existência ou a não-existência deixam de ser determinações absolutas que decorrem da idéia de Deus, mas a vida e a morte se tornam determinações relativas que correspondem às forças que entram em síntese com a idéia de Deus ou na idéia de Deus”. Cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 71.

<sup>66</sup> “Tomando-se o conceito ‘Deus’ em toda a sua gravidade, como em Nietzsche, ele não representa meramente um ser mais elevado, no qual se pode crer ou não, mas a suma de toda a metafísica, o que significa que, caindo Deus, cai todo o Ser imaterial, espiritual, que dá forma, sustentação e cognoscibilidade ao mundo físico. Desaparece então toda verdade objetiva, na qual o intelecto humano poderia agarrar-se para fazer face à instabilidade da labuta cotidiana e a alma humana poderia encontrar um consolo”. Cf. TÜRCKE, Christoph, Op. cit., p. 31.

<sup>67</sup> Segundo Miguel Angel Barrenechea: “A condição fundamental para se afirmar a liberdade humana consiste na existência do ‘além’, de um mundo transcendente ao qual o homem livre estaria vinculado. Se ele fosse um ser natural, dependendo exclusivamente das suas forças instintivas, não poderia ser responsabilizado pelo seu agir.” Cf. BARRENECHEA, Miguel A. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000, p.28.



No aforismo § 344 de *A gaia ciência*, por exemplo, Nietzsche escreve que não existe uma ciência “sem pressupostos”, e de que um dos pressupostos da ciência seria justamente a crença incondicional no valor da verdade:

A questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que “nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é valor secundário. (GC, § 344)

A *vontade de verdade*, para Nietzsche, é expressão de uma avaliação moral, não apenas no cristianismo, mas também na ciência e se origina da relação dos homens entre si e com o seu meio-ambiente. Qual a origem desta valoração? “O que será ela? Será a vontade de *não se deixar enganar*? Será a vontade de *não enganar*?” (Ibidem), pergunta Nietzsche. O filósofo alemão reconhece que as possíveis razões dadas para uma e outra questão são inteiramente diversas, pois a pessoa pode não querer se deixar enganar pelo fato de considerar que isso lhe possa ser prejudicial, perigoso, funesto. Se a ciência fosse movida por este cálculo de utilidade, seria ela então uma “prolongada esperteza, uma precaução, uma utilidade” (Ibidem), porém, dirá Nietzsche, poderíamos ainda assim objetar que não temos como saber de antemão que ser enganado tenha um caráter prejudicial. Não teríamos como saber, antecipadamente, se a vantagem maior estaria do lado daquele que desconfia ou daquele que confia incondicionalmente. Nietzsche então pergunta:

E se as duas coisas forem necessárias, muita confiança e muita desconfiança; de onde poderá a ciência retirar a sua crença incondicional, a convicção na qual repousa, de que a verdade é mais importante que qualquer outra coisa, também que qualquer convicção? Justamente esta convicção não poderia surgir, se a verdade e a inverdade continuamente se mostrassem úteis: como é o caso. Portanto – a crença na ciência, que inegavelmente existe, não pode ter se originado de semelhante cálculo de utilidade, mas sim *apesar* de continuamente lhe ser demonstrado o caráter inútil e perigoso da “vontade de verdade”, da “verdade a todo custo” (GC, § 344)

Ora, mas se é possível demonstrar o caráter inútil, talvez até mesmo prejudicial da crença na verdade a todo custo, que significa então esta valorização incondicional da verdade?

Por conseguinte, “vontade de verdade” *não* significa “Não quero me deixar enganar”, mas – não há alternativa – “Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo”: - e *com isso estamos no terreno da moral*. (Ibidem)

Se a vida, como considera Nietzsche, é composta de embuste, aparência, erro, simulação, cegamento e auto-cegamento, ou seja, se a natureza e a história se mostram absolutamente “imorais”, então a *vontade de verdade*, o desígnio para não enganar, nem sequer a si mesmo, não pode ser outra coisa senão um desvario, ou ainda um preconceito moral de que a verdade tem mais valor que a falsidade.<sup>68</sup>

Deste modo, a *vontade de verdade*, o desejo incondicional de explicar os eventos do mundo de forma correta, que tem sua origem em uma avaliação moral, força as explicações teológicas e metafísicas a se auto-superar na ciência, que promove uma explicação mais refinada dos fenômenos da natureza.

O processo, contudo, não para aí. Segundo Nietzsche a objetividade que caracteriza a ciência, sua tentativa de explicar os fenômenos sem a interferência de interesses adversos, privilegiando os dados fornecidos pelos sentidos na construção de teorias racionais de explicação do mundo, não passa de uma nova vestimenta para a *vontade moral de verdade*, ou seja, a consciência intelectual do cientista seria uma tradução da consciência confessional cristã:

o declínio da crença no Deus cristão, a vitória do ateísmo científico, é um evento de toda a Europa, no qual as raças todas devem ter o seu quinhão... Toda a sua retidão [de Schopenhauer] está nisso; o ateísmo incondicional e honesto é o *pressuposto* de sua colocação de problemas, como vitória obtida afinal e com grande custo pela consciência europeia, como o ato mais pródigo em conseqüências de uma educação

---

<sup>68</sup> Ele poderia ser ainda algo pior, assegura Nietzsche: ele poderia ser um “princípio destruidor, inimigo da vida”, poderia ser uma oculta “vontade de morte” (GC, § 344), já que estaria em contradição com características elementares constituintes da vida. Por este motivo, pondera Nietzsche, a questão “Por que ciência?” remete novamente ao problema moral: “*para que moral*, quando vida, natureza e história são “imorais”? (Ibidem). A *vontade de verdade*, pois, expressa um juízo de valor acerca da vida e “*afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história” (Ibidem). No próximo tópico e ainda no último capítulo da dissertação, especificamente no tópico 3.2 intitulado “O caráter ascético da ciência”, desenvolveremos a questão da relação entre verdade e moral, mostrando como a valorização da verdade decorre de uma exigência do homem como animal de rebanho, ou seja, de que esta valorização reflete suas condições de conservação.

para a verdade que dura dois mil anos, que finalmente se proíbe a *mentira* de crer em Deus... Vê-se o *que* triunfou realmente sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. (GC, § 357)

A lógica da moral ocidental, portanto, leva inexoravelmente à auto-superação de suas formas de ver o mundo, até ao momento em que seus próprios pressupostos são radicalmente questionados. Da teologia e da metafísica para a ciência, até o momento em que chega a uma aporia, pois percebe a impossibilidade de fundamentar seus próprios pressupostos. Mais importante, o processo leva o homem a reconhecer a origem de suas estimações morais, seu *interesse* por trás destas estimações, entre elas, a valoração incondicional da verdade. O benefício da interpretação moral de mundo, que estava em conferir um *sentido* e valor absolutos para a existência em meio ao vir-a-ser, e na possibilidade de um conhecimento absoluto, perde seu valor incondicional em consequência do cultivo irrefletido de um de seus elementos constituintes, *a vontade de verdade*<sup>69</sup>. Nas palavras de Oswaldo Giacóia Jr:

A busca da verdade e do conhecimento a respeito de tais questões transforma a veracidade numa virtude. Nesse sentido ela é considerada por Nietzsche como a figura ancestral da honestidade intelectual moderna. Ora, levada a seu extremo, essa veracidade se sublima no rigor da consciência científica contemporânea, e traz à luz os elementos de inverdade (as considerações de interesse) contidos na moral cristã. Em consequência, a consciência científica, por dever de probidade intelectual, vê-se compelida a renegar uma moral que incorpora elementos de inverdade, de modo que a catástrofe niilista consiste, então, na auto-supressão da moralidade cristã, por injeção de sua veracidade sublimada.<sup>70</sup>

Apesar da grandeza do evento, contudo, o “maior acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu todo o crédito...” ainda não alcançara a consciência do homem médio europeu. Despontara apenas na mente de alguns poucos, sendo duvidoso inclusive que a “notícia dele

<sup>69</sup> “Mas entre as forças que a moral cresceu estava a *veracidade*: esta volta-se finalmente contra a moral, descobre sua *teleologia*, seu modo de considerar *interessado*”. (KSA 12: 5 [71], de junho de 1887).

<sup>70</sup> GIACÓIA JR, Oswaldo, Op. cit., 2007, p. 30.

sequer tenha *chegado*” (GC, § 343). A despeito disso, Nietzsche considera que tal evento deveria modificar completamente nossa relação com o mundo, seja no que se refere ao comportamento moral, seja no que diz respeito ao modo de entendermos o conhecimento e sua relação com a verdade.

Com relação a este último, vimos que a morte de Deus implica a subtração de um ponto fixo de referência sobre o qual ancorar o conhecimento, o que significa a impossibilidade de validá-lo de um ponto de vista universal. É aqui que está a importância da “morte de Deus” para a reconsideração nietzscheana do naturalismo. Os ideais que moveram a ciência até então continham ainda elementos teológico-metafísicos, na medida em que compartilhavam algumas de suas determinações morais, particularmente o ascetismo e a *vontade de verdade*. Tais elementos morais comprometiam ainda a interpretação de seus resultados e colocavam a ciência em continuidade com a metafísica e a teologia<sup>71</sup>. Seria necessário, então, superar estas formas de materialismo científico que ainda mantêm elementos metafísico-morais. Nietzsche alude a isso invocando uma metáfora com a estátua de Buda no aforismo intitulado, sugestivamente, *Novas lutas*:

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

Uma visão de mundo perfeitamente naturalista e imanente deveria assumir até as últimas conseqüências o significado da “morte de Deus”, combatendo as “sombras” que ainda permanecessem impregnando suas interpretações de mundo. Deveria assumir a indistinção entre essência e aparência<sup>72</sup>, diluir a divisão entre

<sup>71</sup> “Teologia é ciência não oculta, ciência moderna é teologia oculta”. Cf. TÜRCKE, Christoph, Op. cit., p. 89. Para Türcke o fato de Nietzsche fazer elogios abertamente ao positivismo em *Humano, demasiado humano* não contradiz a assertiva acima. A seu ver a obra representa um momento de transição, na qual Nietzsche faz a crítica ao otimismo científico não mais em nome da arte – como aconteceu em *O nascimento da tragédia* (1872) - mas em nome da sóbria ciência. Isto significa que a estratégia de Nietzsche “é uma crítica da ciência moderna com seus próprios meios positivistas, uma volta do homem teórico contra si próprio, portanto reflexão...” TÜRCKE, Christoph, Op. cit., p. 149-150.

<sup>72</sup> “O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente, não é o oposto de alguma essência – que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência? Verdadeiramente, não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais...” (Idem, § 54).

mundo verdade e falso, dissolver as oposições entre homem e mundo<sup>73</sup>, fenômeno e coisa-em-si, forma e matéria, ser e devir, bem como alimentar a natureza experimental e provisória das investigações, assumindo a irredutibilidade do caráter perspectivo<sup>74</sup> e a nova abertura do mundo a infinitas interpretações<sup>75</sup>. Algumas destas oposições, como vimos no primeiro capítulo, já estavam em vias de dissolução ou mesmo já haviam sido completamente deslegitimadas pelas ciências, mas o caráter perspectivo do conhecimento, no seu modo de entender, ainda era alvo de resistência por parte da comunidade científica, que ainda não estaria disposta a abrir mão da possibilidade de instituir um discurso acerca do verdadeiro. A morte de Deus, deste modo, irromperia uma nova aurora do conhecimento:

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos iluminados como que por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”. (GC, § 343)

Como afirma Nietzsche, “o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo”. Seria preciso, ainda, desvencilhar-se de elementos que impedem uma visão de mundo completamente naturalista, capaz de superar a interpretação metafísico-moral.

---

<sup>73</sup> “Toda atitude ‘homem *contra* mundo’, homem como princípio ‘negador do mundo’, homem como medida das coisas, como juiz do mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso – a monstruosa falta de gosto dessa atitude nos veio à consciência e nos repugna – , já rimos, ao ver ‘homem e mundo’ colocados um ao lado do outro, separados tão-só pela sublime presunção da palavrinha ‘e!’” (Idem, § 346).

<sup>74</sup> Neste e noutros pontos estamos de acordo com a interpretação de Christoph Cox. Este autor considera que Nietzsche oscila entre o relativismo e o dogmatismo, oferecendo uma exemplar posição epistemológica pós-metafísica. Para ele, Nietzsche aceita o projeto científico moderno de crítica da metafísica e da teologia, mas mantém que um naturalismo completo deve superar o reducionismo científico, aceitando a irredutibilidade do caráter interpretativo, elemento central da compreensão estética. De acordo com Christoph Cox o aparente relativismo do perspectivismo nietzscheano é complementado pelo naturalismo, que oferece a doutrina da vontade de poder. O aparente dogmatismo da doutrina do devir e da vontade de poder é mitigado pelo perspectivismo, que reconhece que tais doutrinas também são apenas interpretações. Cf. COX, Christoph. *Nietzsche: naturalism and interpretation*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999. p. 03.

<sup>75</sup> “O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (GC, § 374).

Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida? (GC, § 109)

Um destes elementos que obstruem essa nova compreensão é a nossa crença na linguagem. Na obra *Crepúsculo dos Ídolos* (1888) encontramos a sentença que remete diretamente à problemática que ora discutimos: “Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda acreditamos na gramática...” (CI, A razão na filosofia, § 5). A tarefa de interpretação do homem e da natureza em termos imanentes e naturalistas, portanto, passa por uma profunda reflexão acerca da natureza da linguagem. Sem esta reflexão o homem não conseguiria livrar-se das “sombras de Deus” que ainda permaneceriam impregnando sua interpretação de mundo.

## 2.2. “No meio do caminho tinha uma pedra”<sup>76</sup>: a linguagem

Onde os antigos homens colocavam uma palavra, acreditavam ter feito uma descoberta. Como era diferente, na verdade! – eles haviam tocado num problema e, supondo tê-lo *resolvido*, haviam criado um obstáculo para a sua solução. – Agora, a cada conhecimento tropeçamos em palavras eternizadas, duras como pedras, e é mais fácil quebrarmos uma perna do que uma palavra. (A, § 47)<sup>77</sup>

A consideração nietzscheana acerca da linguagem perpassa toda a sua obra e, ao longo do último século, teve sua importância cada vez mais reconhecida<sup>78</sup>. Compreender a maneira como Nietzsche enxerga a questão da linguagem e sua relação com o mundo nos permitirá entender que seu projeto de naturalização passa por uma crítica radical de toda forma de *realismo* e *essencialismo*, que confere

<sup>76</sup> Verso da poesia *No meio do caminho*, de Carlos Drummond de Andrade: No meio do caminho tinha uma pedra/ Tinha uma pedra no meio do caminho/ Tinha uma pedra/ no meio do caminho tinha uma pedra/ Nunca me esquecerei desse acontecimento/ na vida de minhas retinas tão fatigadas/ Nunca me esquecerei que no meio do caminho/ tinha uma pedra/ Tinha uma pedra no meio do caminho/ no meio do caminho tinha uma pedra.

<sup>77</sup> Intitulado: “As palavras estão em nosso caminho”.

<sup>78</sup> Foucault chega mesmo a afirmar que: “A linguagem só entrou diretamente e por si própria no campo do pensamento no fim do século XIX. Poder-se-ia mesmo dizer que no século XX, se Nietzsche, o filólogo – e nisso também era ele tão erudito a esse respeito sabia tanto e escrevia livros tão bons –, não tivesse sido o primeiro a aproximar a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem”. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. S.T. Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.p. 420.

existência a entidades independente de qualquer perspectiva ou interpretação (a esta tarefa associamos o que Nietzsche chama de “desdivinizar a natureza”). Sua crítica também se dirige ao *fundacionalismo*, que tenta justificar a validade universal do conhecimento com base numa subjetividade ou ponto de vista transcendental (a esta tarefa associamos o que Nietzsche entende por “naturalizar os seres humanos”). Em suma, como veremos, a crença num *mundo-em-si* e em um *eu* não situado perspectivamente são ainda efeitos atávicos de nossa crença na linguagem, são ainda resquícios de nossa crença em Deus.

Para Nietzsche, boa parte dos erros que acometem nossas interpretações de mundo se devem a uma compreensão equivocada ou ingênua da linguagem. Espírito, alma, *eu*, sujeito, objeto, verdade, coisa, causa e efeito, finalidade, *ser* e Deus são apenas alguns dos termos que compõem toda uma gramática metafísica que não possui qualquer correspondência com a realidade<sup>79</sup>. É a estrutura proposicional que permitirá ao homem distinguir sujeito e objeto, causa e efeito como duas instâncias distintas. É a crença na identidade entre palavra, pensamento e coisa que alimenta toda a construção das ciências, bastando para isso que se distingam sentenças verdadeiras e falsas com base na correspondência empírica entre palavra e objeto, proposição e estado de coisas. É a partir da linguagem que o homem cria um mundo ao lado do outro, um mundo imutável do *ser*, de essências fixas oposto ao mundo do *devenir*, da mutabilidade. É a estabilidade oferecida pela linguagem, enfim, que permite ao homem “tirar o mundo dos eixos” (*HH*, § 11) e dele se tornar senhor.

A linguagem, contudo, é o lugar da mais crua reificação, pois acontece que, ao denominar as coisas, o homem acreditou estar captando a essência delas, exprimindo com as palavras seu supremo saber<sup>80</sup>. Com isso o homem esqueceu a origem das palavras e dos conceitos, esqueceu que elas expressam coisas e

---

<sup>79</sup> “Esses equivocados artigos de fé, que foram continuamente herdados, até se tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana, são os seguintes, por exemplo: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si.” (*GC*, § 110).

<sup>80</sup> “Na medida em que, por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência.” (*HH*, § 11)

processos selecionando determinados aspectos destes e suprimindo as diferenças existentes.

Pensemos ainda, em particular, na formação dos conceitos. Toda palavra torna-se logo conceito quando não deve servir, como recordação para a vivência primitiva, completamente individualizada e única à qual deve o seu surgimento, mas ao mesmo tempo tem de convir a um sem-número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomados rigorosamente, nunca iguais, portanto, a casos claramente desiguais. Todo conceito nasce por igualação do não-igual. (...) A desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito, assim como nos dá também a forma, enquanto a natureza não conhece formas nem conceitos... (VM, § 1)

É através da linguagem, portanto, que temos acesso ao mundo. Todavia este se faz sempre à custa de uma espécie de simplificação ou, na linguagem de Nietzsche, uma *falsificação*. O que nós fazemos é falsificar o mundo através da linguagem para nossa própria utilização. Quando nos referimos ao mundo, já estamos selecionando determinados aspectos, suprimindo outros, esquecendo as diferenças entre as coisas e processos, reconduzindo tudo à lógica do “mesmo”, e só assim podemos falar em “coisas”. Mas absolutamente não há coisas. Até mesmo os números teriam sido inventados com base neste erro segundo o qual existem coisas iguais ou mesmo segundo o qual existem coisas. Quando falo em pluralidade, por exemplo, já pressuponho que existe *algo* que ocorre várias vezes, mas aí já está o erro, pois simulamos unidades que sequer existem (HH, § 19). “Também a *lógica* se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo” (HH, § 11). Sempre que nos referimos ao mundo, portanto, nós o transformamos em imagem, nossa imagem, para efeitos de conservação enquanto espécie, de modo que mesmo as categorias da razão não passariam de meios para uma finalidade precisa, relacionada ao nosso interesse vital<sup>81</sup>.

Para Nietzsche, então, somente entendendo esta relação metafórica fundamental entre linguagem e mundo seria possível não mais se enredar nas malhas da gramática e, desta forma, compreender melhor o homem e a natureza,

---

<sup>81</sup> “Na formação da razão, da lógica, das categorias, a necessidade foi normativa: a necessidade não de ‘conhecer’, mas de subsumir, de esquematizar para fins de compreensão, de computação [...] As categorias só são “verdades” no sentido de que condicionam a vida para nós...” (KSA 13: 14 [152], de março/junho de 1888).



bem como o caráter antropocêntrico e utilitário do conhecimento<sup>82</sup>. A compreensão nietzscheana, neste sentido, desfere um duro golpe na concepção tradicional de conhecimento, pois, além de fustigar o valor que o movera até então, a *vontade de verdade*, demole, ao mesmo tempo, as pretensões remanescentes de, via linguagem, fazer corresponder palavra e objeto, proposição e estado de coisas. Metafórica por essência, a linguagem não seria capaz de penetrar na “essência das coisas”, não seria capaz de apreender, de forma definitiva e inequívoca, o fluxo do devir<sup>83</sup>, e isto valeria também para as teorias científicas.

A idéia de uma subjetividade não situada perspectivamente, não contextual, dotada de razão – o elemento “divino” no humano – e capaz de penetrar os domínios da natureza, fundamentando um conhecimento verdadeiro e capaz de ação moral é, neste sentido, um dos mais poderosos artigos de fé da filosofia metafísica como concebida na modernidade.

A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru feticismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*. É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no ‘Eu’, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas... (CI, A razão na filosofia, § 5)

Para Nietzsche, as idéias de *eu*, *vontade*, *sujeito*, *espírito*, *mente* ou *ego*, não passam de uma má compreensão fisiológica e psicológica que encontra sustentação em nossa relação ingênua com a linguagem. Também aqui, segundo Nietzsche, ocorre uma identificação do não-idêntico, pois acreditamos na existência de uma *unidade* entre os diferentes estados de nossa existência, numa suprema realidade que persiste a toda mudança, como ele afirma da idéia de *sujeito*:

---

<sup>82</sup> “Portanto, a *força* do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida.” (GC, § 110). Ou ainda: “Sentido do ‘conhecimento’: aqui há de tomar-se o conceito rigorosa e estritamente como antropocêntrico e biológico, assim como em ‘bem’ e ‘mal’. Para que uma determinada espécie se conserve – e cresça em seu poder – precisa compreender, em sua concepção de realidade [*Realität*], uma porção de calculável e invariável suficiente para que, sobre ela, possa ser construído um esquema de seu proceder. A *utilidade de conservação*, não uma necessidade teórica abstrata qualquer de não ser enganado, é o motivo por trás do desenvolvimento dos órgãos o conhecimento...” (KSA 13: 14 [122], março/junho de 1888).

<sup>83</sup> “*Conhecimento e devir* excluem-se”. (KSA 12: 9 [89], primavera/outono de 1887).

*Sujeito*: essa é a terminologia de nossa crença em uma unidade subjacente a todos os diferentes momentos do supremo sentimento de realidade [...] “Sujeito” é a ficção: como se, em nós, muitos estados *iguais* fossem o efeito de um substrato: mas *nós* primeiro *criamos* a “igualdade” desses estados; o *equalizar*, o *dispor* essa igualdade é o *fato*, *não* essa igualdade (- esta deve antes ser *negada*-). (KSA 12: 10 [19], de 1887)

O *eu puro* cartesiano, do mesmo modo, é entendido como o resultado de um processo no qual igualamos diversos estados de nossa consciência e, a partir desta igualação do não igual, acreditamos haver uma unidade substancial pura, livre de quaisquer determinações que lhe sejam anteriores e, mais ainda, que esta unidade seja originária, *a priori*, independente da experiência e, justamente por isso, único lugar a partir do qual poderíamos construir um conhecimento seguro e verdadeiro.

“É pensado: conseqüentemente há pensante”: a isso chega a argumentação de Cartesius. Mas isso significa postular nossa crença no conceito de substância já como “verdadeira *a priori*” – que, quando seja pensado, deva haver alguma coisa “que pense” é, porém, apenas uma formulação de nosso hábito gramatical, que põe para um fazer [*Tun*] um agente [*Täter*]. Em resumo, aqui já se propõe um postulado lógico-metafísico – e *não somente há constatação...* (KSA 12: 10 [158], de 1887).

O *eu*, portanto, não passa de uma ilusão, um conceito sob o qual se esconde uma complexidade infinita de processos. É apenas a partir desta ilusão que formulamos hábitos gramaticais através dos quais passamos a considerá-lo como causa de pensamentos, de ações ou como causa de si mesmo. “Pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo...” (*BM*, § 17). A idéia de um *eu puro* incondicionado ou do *sujeito* como ponto central para o entendimento da subjetividade e do mundo não passa de um arranjo artificial para facilitar a compreensão.

A crítica de Nietzsche faz-se em direção a uma idéia de subjetividade que tende a privilegiar o aspecto consciente e racional enquanto unidade originária, de modo que o *eu puro*, o átomo do sujeito, não passa de uma ficção ou mesmo de um fenômeno posterior: “O ‘puro espírito’ é pura tolice” (*AC*, §14). Não acreditar na unidade do sujeito ou no *atomismo da alma* seria um pré-requisito para conceder dignidade científica a hipóteses “...como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos...” (*BM*, § 19). O mesmo

raciocínio se aplica à idéia de *vontade* como fora concebida por Schopenhauer, em que uma única palavra serve para definir um complexo de afetos que, segundo Nietzsche, participam de uma relação de mando e obediência (*BM*, § 19).

Para Nietzsche, não existe qualquer oposição entre homem e natureza<sup>84</sup>, nenhuma característica que dote o homem de superioridade em relação a esta. O homem deve ser entendido como um animal que, devido a necessidades específicas enquanto espécie, pelo fato de não poder lutar pela sobrevivência com “garras e presas”, desenvolveu o intelecto como forma de dissimulação e disfarce na luta pela conservação em relação aos mais fortes (*VM*, § 1). Ao desenvolvimento do intelecto, portanto, não estariam relacionadas, em primeiro lugar, qualidades cognitivas, mas a luta pela sobrevivência.

A consciência traduziria unicamente uma necessidade do homem enquanto animal gregário, a necessidade de comunicação. No aforismo 354 de *A gaia ciência*, temos a principal hipótese acerca da consciência. Reportando-se à premonitória suspeita de Leibniz, de que a pluralidade de vivências que nos perpassam, em sua grande maioria, sequer entram em nossa consciência, Nietzsche liga o aspecto consciente da vida espiritual à capacidade de comunicação. Segundo ele, “consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas...” (*GC*, § 354) e se desenvolveu diante da necessidade de comunicação entre elas. Só enquanto espécie ameaçada o homem viu que era preciso fazer-se exprimível ante seus semelhantes e, por isso, era necessário saber o que lhe faltava, o que sentia, o que pensava, isto é, faltava-lhe consciência.

O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles -, é conseqüência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível... (*GC*, § 354)

É uma necessidade de conservação de nossa espécie, portanto, que nos obriga a tornar comunicáveis nossas vivências e experiências individuais, trazer-lhes à consciência, pois o ser humano, como todo animal, pensa continuamente, mas só

---

<sup>84</sup> “Retraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o texto *homo natura*; fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência...” (*BM*, § 230).

uma pequena parte vem à consciência e ocorre em palavras, signos de comunicação, com o que se origina a própria consciência. Assim, desenvolvimento da linguagem e desenvolvimento da consciência andam lado a lado.

apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si – ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais. – Meu pensamento, como se vê é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária. (GC, § 354)

A consciência, com efeito, não é a parte mais importante da vida espiritual do homem, como queriam os racionalistas<sup>85</sup>, mas conseqüência de um processo longo e intimamente ligado à vida em comunidade e à necessidade de comunicação. No homem, ao contrário, somente uma pequena parte de suas vivências vêm à consciência, restando-lhe ainda um turbilhão de desejos e pulsões de que ele sequer toma conhecimento e que constituem a maior parte de sua vida espiritual.

Re-traduzir o homem de volta à natureza é entendê-lo como um ser finito, em devir, dotado de história, situado perspectivamente em relação a todo o resto, sem qualquer atributo ou capacidade “divina” ou incondicionada. A crítica das idéias de *eu*, *sujeito*, *vontade*, *consciência*, etc, faz parte deste processo de re-interpretação do *homo natura* em termos naturalistas. Ao mostrar que tais conceitos se sedimentam em nossa linguagem, que devem ser utilizados unicamente como meio de abreviação e entendimento, Nietzsche solapa qualquer possibilidade de introduzi-los como forma de fundamentação do conhecimento.

Assim como o homem está em perpétuo devir, não fazendo qualquer sentido acreditar que exista uma instância fixa a que se possa chamar de *sujeito* do conhecimento, a natureza também está num fluxo contínuo, em eterna mudança. Nossa compreensão de objetos, coisas, átomos, entendidos como dotados de uma unidade substancial que os faz perdurar no tempo, como coisa em si, segundo Nietzsche, também não passaria de uma ilusão.

Com efeito, a crítica da linguagem incidirá também na nossa compreensão de matéria e, por conseguinte, de átomos, objetos e coisas. O esforço da metafísica em desenvolver uma ontologia objetual, fundada na idéia de entidades fixas enumeráveis,

---

<sup>85</sup> “Outrora se via na consciência do homem, no ‘espírito’, a prova de sua origem mais elevada, de sua divindade”. (AC, § 14).

bem como o esforço da ciência materialista em resumir toda realidade à idéia de átomos, participam do mesmo erro. Reduzir a multiplicidade à unidade, recortar o devir em unidades simuladas e calculáveis. Tal recorte se dá através da linguagem que, como dissemos, tem a capacidade de reduzir, por meio da igualação do não igual, a experiência, permitindo ao homem se comunicar por meio de palavras.

Tal processo, contudo, acaba duplicando a efetividade, na medida em que, além do próprio devir, das próprias “coisas”, a linguagem simula objetos que não existem, mas que apesar disso são considerados condição de possibilidade ou essência dos objetos “reais” e efetivos.

Assim como é certo que nunca uma folha é igual a outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo que fosse “folha”, uma espécie de folha primordial. (VM, § 1)

Através da linguagem, portanto, incorremos no erro de acreditar que a realidade seja dotada de uma instância do devir, da mutabilidade eterna, e outra de entidades fixas, essências enumeráveis, o reino do *ser*. Apesar de a linguagem ter um importante papel no que concerne ao próprio desenvolvimento material e espiritual do homem, o que Nietzsche critica é a *crença* de que ela mantenha uma relação essencial com a realidade. Não passa de um equivocado artigo de fé acreditar-mos na existência de “coisas duráveis, que existam coisas iguais, que existam coisas, matérias, corpos...” (GC, § 110). Para Nietzsche, basta criar novos nomes para que novas “coisas” sejam criadas (GC, § 59). A fé na linguagem, e portanto a fé na razão, é o que nos faz acreditar na possibilidade de um conhecimento universal, absolutamente válido, independente das perspectivas. É através da linguagem que tornamos a realidade calculável, que a fragmentamos em “coisas”, para fins de conservação.

A ciência, neste sentido, seria um esforço através do qual o homem consegue impor constância ao devir, impõe lei para torná-lo manipulável. Mas não existem coisas<sup>86</sup>, objetos ou leis na natureza, apenas um devir eterno, um fluxo constante, um

---

<sup>86</sup> “As coisas’ não se comportam regularmente, não se comportam segundo uma *regra*: não há coisas algumas (-essa é nossa ficção);” (KSA, 13: 14 [79], de 1888).

embate permanente entre forças heterogêneas que assume temporariamente uma ou outra configuração, dependendo das forças que, naquele instante, prevalecem.

Se não existem “coisas”, objetos existentes por e em si mesmos, não seria possível ascender a qualquer fato bruto, independente de interpretação. Todo fato seria já uma interpretação, transcrito numa linguagem que, independente de sua precisão, tornaria o devir *nossa imagem*.

Que as coisas tenham uma *constituição em si*, completamente abstraída da interpretação e da subjetividade, é uma *hipótese inteiramente ociosa*: seria pressupor que o *interpretar* e o *ser sujeito* não sejam essenciais, que uma coisa desligada de todas as relações seja ainda uma coisa. (KSA 12 : 9 [40], primavera/outono de 1887)

Com isto, Nietzsche critica a postura do positivismo que, apesar de todas as conquistas, em particular do ponto de vista do rigor do método, continuam acreditando na possibilidade de que a ciência apreenda ou descreva “fatos crus”, independentes da perspectiva que os constitui. Ora, se não existe nenhuma realidade fixa à qual se possa ascender, se esta suposta realidade não passa de um equívoco sedimentado em nossa crença na gramática, a fé positivista num conhecimento que descreva os fatos como eles são em si mesmos, independentes de sua relação para conosco, não passa de mais um passo na história do niilismo, da crença num mundo perfeitamente objetivo e ordenado, da crença num *outro* mundo que não o dos nossos impulsos e afetos em permanente devir.

Como dissemos no início deste tópico, a crítica nietzscheana da linguagem, na medida em que desmitologiza a relação entre linguagem e mundo, ou seja, a *crença* na idéia de que a linguagem seria capaz de apreender instâncias fixas, mostra, ao contrário, que estas mesmas entidades são *efeitos* de nossa crença na linguagem. O conceito de *sujeito* e seus derivados, assim como a idéia de *objeto* e as que dela decorrem, resultam apenas de nossa incompreensão da natureza metafórica da linguagem. Com esta crítica, Nietzsche solapa a possibilidade de fundamentação e universalidade do conhecimento, seja no pólo do sujeito ou do objeto. O esforço moderno de salvar a universalidade do conhecimento com base em uma subjetividade transcendental ou, como queriam os empiristas modernos de matriz positivista, assumir a suposta correspondência entre nossas teorias científicas e o “texto natureza”, não passam de resquícios de nossa crença em Deus, na

possibilidade de uma instância extra-perspectiva capaz de fundamentar o conhecimento de um ponto de vista absoluto, não-relacional. Sujeito e objeto são apenas ilusões gramaticais<sup>87</sup>. Logo o próprio conhecimento, que se sustentara em tal oposição, não passa de uma ilusão.

O erro no conhecimento, a rigor, estaria não apenas em nossa incapacidade intelectual, na falsificação operada pela linguagem ou pela nossa percepção, mas na própria ausência de “estrutura” do mundo, ou seja, no fato de que a inteligibilidade que se “encontra” no mundo fora antes projetada nele pelo próprio homem.

Ajustamos para nós um mundo em que podemos viver – supondo corpos, linhas, superfícies, causas e efeitos, movimento e repouso, forma e conteúdo: sem estes artigos de fé, ninguém suportaria hoje viver! Mas isto não significa que eles estejam provados. A vida não é argumento; entre as condições para a vida poderia estar o erro. (GC, § 121)<sup>88</sup>

Ora, se todo o conhecimento até agora esteve enredado no pressuposto segundo o qual seria possível estabelecer um saber objetivo e universalmente válido da realidade, isto se deveu, sobretudo, ao fato de se desconhecer o caráter perspectivo do mundo, seu aspecto absolutamente relacional, conhecimento este que, para Nietzsche, implica a destituição do lugar reservado à “coisa em si” no mundo.

### 2.3. O caráter perspectivístico da existência

Como foi visto em tópico anterior, Nietzsche interpreta o advento da “morte de Deus” como um momento decisivo para a cultura europeia, não apenas no que concerne ao problema do valor da existência, mas também no que diz respeito à própria possibilidade de fundamentação última de um conhecimento verdadeiro. Com a “morte de Deus”, portanto, dever-se-ia abandonar o ideal de “verdade” que movera a cultura europeia até então, pois, como Nietzsche percebera, tal ideal só se sustentava dentro de um sistema de interpretação moral da existência.

---

<sup>87</sup> “Se abandonarmos os conceitos de ‘sujeito’ e ‘objeto’, abandonamos também o de ‘substância’ – e conseqüentemente também as suas diferentes modificações, por exemplo: ‘matéria’ [*Materie*], ‘espírito’ e outros seres hipotéticos, ‘eternidade e imutabilidade de matéria [*Stoff*]’ etc. Estamos sem a *materialidade*”. (KSA 12 : 9 [91], primavera/outono de 1887).

<sup>88</sup> “Não conhecer, mas esquematizar, impor ao caos tanta regularidade e formas quantas sejam suficientes à nossa necessidade prática”. (KSA 13 : 14 [152], de março-junho de 1888).

Para Nietzsche, com efeito, a “morte de Deus” traz consigo novamente o imperativo da modéstia, ou seja, a necessidade de reconhecer que todos os nossos proferimentos e asserções acerca do mundo são apenas interpretações, que a ausência de uma instância extra-perspectiva para avaliar nosso “conhecimento” e nossos valores, torna irrecusável a assunção do caráter interpretativo de tudo aquilo que dizemos acerca do mundo.

Assumir o caráter irredutivelmente interpretativo de nossas teorias sobre o mundo não deve ser entendido, contudo, como o reconhecimento da fraqueza humana, da incapacidade da mente humana em correlacionar seus conhecimentos. Inversamente, a recusa em assumir uma interpretação particular como verdadeira, para Nietzsche, converte-se numa manifestação de força, de um espírito que zela pela sua honestidade intelectual, que não mais compartilha dos ideais ascéticos, dos valores niilistas que até então permearam a cultura ocidental. É apenas não mais reincidindo nestes mesmos valores, que teimam em permanecer incrustados na ciência como “sombras de Deus”, que o filósofo poderia empreender inocentemente e sem censuras o caráter experimental do pensamento, inaugurando com isso uma “nova aurora do conhecimento”.

Várias passagens da obra publicada de Nietzsche, bem como um número considerável de fragmentos póstumos se referem diretamente à idéia de *perspectivismo* ou *interpretacionismo*. Cumpre-nos aqui, pois, mostrar que o perspectivismo se constitui como uma doutrina da imanência, sendo parte fundamental do naturalismo nietzscheano. Nietzsche assume o significado da “morte de Deus” em toda a sua radicalidade, ao ponto de considerar, coerentemente, sua própria tese do mundo como *vontade de poder* apenas uma *interpretação*. A compreensão do perspectivismo nietzscheano resulta de uma postura filosófica que rejeita a duplicação ontológica do mundo, ou seja, a distinção da realidade em mundo-verdade e aparente<sup>89</sup>.

Na obra publicada, um dos aforismos mais citados e importantes para a compreensão do *perspectivismo* é o § 374 de *A gaia ciência*, intitulado “Nosso novo infinito”:

---

<sup>89</sup> Como afirma Silvia Pimenta: “O que Nietzsche recusa ao negar o Ser não é portanto uma instância ontológica, mas a hipótese de uma *duplicação* ontológica: a hipótese de que a realidade aparente seja a expressão de uma essência, de que o fluxo do devir seja a manifestação de um mundo do ser, que a existência sensível seja o desdobramento de uma instância supra-sensível, que as construções perspectivas sejam a representação de um mundo constituído”. ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, p.45.



Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido” [*Sinn*], não vem a ser justamente “absurda” [*Unsinn*], se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente *interpretativa* – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas. [...] (GC, § 374)

Até aqui, pois, Nietzsche considera impossível para o intelecto decidir, unicamente a partir de um auto-exame, acerca do caráter perspectivístico do mundo, pois, como ele mesmo afirma, o intelecto não teria como ver a si mesmo senão sob suas próprias formas perspectivas. Decidir acerca disso seria como ignorar a própria forma perspectiva com a qual o intelecto está condenado a trabalhar, significando elevar-se a um ponto de vista extra-perspectivo.

Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*. (GC, § 374)

Não poderíamos negar, contudo, assevera Nietzsche, que sejam possíveis interpretações e perspectivas a partir de outros ângulos que não o nosso, do nosso próprio intelecto, assumindo mesmo que sejam possíveis infinitas intrpretações de mundo.

Mas a afirmação do caráter perspectivista ou interpretacionista da existência está intimamente relacionada ao anúncio da morte de Deus. Ora, é a partir do momento em que o exame histórico-filosófico nos mostra que a crença numa instância extra-perspectiva da existência já não se sustenta mais, que a atribuição de *ser* ao devir é um erro que se mantém apenas devido à relação fetichista que mantemos para com a linguagem, que irrompe a necessidade de se assumir o caráter absolutamente perspectivo e relacional do mundo e, portanto, também do “conhecimento” e de nossas *explicatio mundi*. É o fato de que uma interpretação absoluta da existência já não é mais possível, e para Nietzsche também não é desejável, que o mundo se torna novamente infinito, no sentido de que é possível que ele encerre “infinitas interpretações”.

Somente como interpretação, pois, se dá o “conhecimento” humano. Apenas em um espaço inter-perspectivístico ele se realiza e se afirma<sup>90</sup>. Apreendemos o mundo através de sua falsificação, conformamos a natureza à nossa linguagem e ao nosso intelecto. Não temos como determinar, a rigor, onde começa o erro, se na lógica, na percepção ou na linguagem, mas o que importa perceber é que a concepção de que estas esferas são perspectivas, de que elas falsificam (interpretam) o mundo, estão relacionadas, mais fundamentalmente, à compreensão de que o mundo é devir, de que não existe uma instância do *ser* no mundo, um ponto de vista extra-perspectivo. Mesmo um movimento reflexivo como o do criticismo kantiano, para Nietzsche, ainda não é suficiente para dar conta da radicalidade do perspectivismo. O propósito de Kant estaria de antemão condenado ao fracasso, pois a razão não teria como definir seus próprios limites, e o intelecto “não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas nelas*”<sup>91</sup>. Com efeito, afirmar que a existência é *essencialmente interpretativa* significa que não apenas o “olho” humano impõe perspectivas de sentido, mas que o mundo mesmo possui este caráter, que ele se constitui enquanto interpretação.

Tanto quanto a palavra “conhecimento” tem sentido, o mundo é conhecível: mas ele é *interpretável* de outra maneira, ele não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim inúmeros sentidos. “Perspectivismo”. (KSA 12 : 7 [60], de 1886-1887)

Dáí que, apesar dos recentes esforços em acentuar a natureza epocal do perspectivismo, ou seja, o fato de que ele se desenvolve a partir de uma matriz filosófica inegavelmente moderna e kantiana - na medida em que assume o

---

<sup>90</sup> A afirmação de que todo conhecimento é perspectivo põe o problema da auto-referencialidade, pois se todo conhecimento é perspectivo, esta mesma afirmação é também, ela mesma, apenas uma perspectiva. A questão é saber se isto inviabiliza a afirmação do perspectivismo. De acordo com Antônio Marques: “A afirmação de que todo conhecimento é perspectivo é ela mesma *perspectiva*, mas, apenas se pressupusermos uma qualidade relativista e a absoluta incomensurabilidade entre perspectivas, fará sentido inviabilizar a teoria como auto-refutável”. MARQUES, Antônio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003, p. 106. Somente se pressupusermos uma absoluta incomensurabilidade e relativismo a assunção do perspectivismo tem efeito auto-destrutivo. Nietzsche, contudo, nos oferece a teoria da vontade de poder como um novo critério regulador para o problema da comensurabilidade entre os discursos, remetendo-os à incontornável dimensão prática da existência, da afirmação ou negação da vontade de poder.

<sup>91</sup> Em um fragmento póstumo, Nietzsche escreve: “O intelecto não pode, ele mesmo, criticar-se, justamente porque não pode ser comparado com intelectos diferentemente constituídos e porque sua capacidade de conhecer viria à luz somente em face da ‘verdadeira realidade’ [*wahren Wirklichkeit*], isto é, porque, para criticar o intelecto, precisaríamos ser um ser mais elevado, com ‘conhecimento absoluto’. Isso já pressupõe que *haveria algo*, um ‘em si’, para além de todas as espécies de perspectivas de consideração e de apropriação sensível-espiritual.” (KSA 12 : 5 [11], de 1886/1887).

perspectivismo imposto ao mundo pelas nossas categorias da lógica, da linguagem e da percepção -, o movimento interno do pensamento nietzscheano tende ao ultrapassamento dos matizes do transcendentalismo moderno. Com efeito, vimos que um dos objetivos mais fundamentais do filosofar de Nietzsche é a superação das dicotomias que impregnam as visões de mundo nas quais o homem esteja de alguma forma separado da natureza, e as formas transcendentais, a unidade do sujeito, e a compreensão quase mitológica em torno da racionalidade humana, bem como a coisa-em-si, para Nietzsche, constituiriam ainda elementos a ser superados.

Para Nietzsche, ao contrário, o perspectivismo não se diz apenas das formas que impomos ao mundo, mas é uma característica que o constitui e da qual não podemos nos furtar, já que dele somos parte. A própria forma com que o mundo se engendra é perspectiva, dada pelo seu caráter absolutamente relacional. Não existem “coisas” isoladas. Supor a existência delas é inserir no devir a ficção vazia do *ser*. No mundo, ao contrário, cada centro de força, cada ponto da existência lança um “olhar”, uma perspectiva sobre todo o resto e assim o constitui ativamente: “Cada centro de força tem sua *perspectiva* para todo o *resto*, isto é, sua valoração inteiramente determinada, sua espécie de ação, sua espécie de resistência” (KSA 13: 14 [184], de março-junho de 1888). Tais centros de força, a que ele também denomina “configurações de domínio”, devem ser entendidos não como unidades monadológicas encerradas em si mesmas, mas como configurações de forças numa relação de mando e obediência.

Toda unidade só é unidade como *organização e combinação*: em nada diferente de como uma comunidade humana é uma unidade: o *contrário*, portanto, da *anarquia* atomística; por conseguinte, uma *configuração de domínio*, que *significa* um, mas não é um. (KSA 12: 2 [87], de 1885/1886)

Entendendo a efetividade deste modo, Nietzsche acredita poder superar a visão ingênua que postula unidades substanciais na realidade, já que a idéia de centro de forças como ele a concebe tem como principais características a irreduzibilidade da multiplicidade e a manutenção do caráter volátil do devir. As configurações de domínio não seriam realidades estanques, mas estruturas sujeitas à mudança, *afetáveis*. Ora, é destes centros de força, das suas relações mútuas, do conflito que as envolve, do movimento perpétuo de ação e reação entre eles, que emergem as diferentes perspectivas, relacionadas portanto não ao âmbito restrito da

linguagem ou das percepções humanas, mas radicadas na própria efetividade. Ignorar o caráter relacional destes centros de força, para Nietzsche, seria descontar a própria relatividade: “Como se ainda restasse um mundo quando descontássemos o perspectivismo! Com isso ter-se-ia descontado a *relatividade*” (KSA 13: 14 [184], de março-junho de 1888). Não existiria, deste modo, a unidade do ser por trás da multiplicidade de perspectivas. O horizonte limítrofe de cada perspectiva não seria a “realidade incondicionada”, a coisa em si, o mundo-verdade, mas outras perspectivas, que constituiriam o espaço inter-perspectivístico irreduzível do real.

Nosso conhecimento, na medida em que postula a existência de instâncias fixas na realidade não faz mais do que responder às nossas exigências de esquematização do real, descontando dele toda a volatilidade e relatividade. O conhecimento humano, em última instância, é um reflexo desse jogo perspectivístico que se dá na própria efetividade, onde várias avaliações entram em choque, onde várias configurações de domínio tentam se impor, fazendo prevalecer sua própria perspectiva. São nossos impulsos e afetos, em suma, quem interpreta.

Nossas necessidades são *quem interpreta [auslegen] o mundo*: nossas pulsões e seus prós e contras. Cada pulsão é uma espécie de ambição despótica [*Herrschaft*], cada uma tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões. (KSA 12: 7 [60], de 1887)

Avaliamos, pois, interpretamos o mundo de acordo com nossas necessidades de conservação e crescimento, ou seja, de acordo com uma perspectiva humana e por isso nos obstinamos na tentativa de reduzir a multiplicidade à unidade, a semelhança à identidade, o estranho ao familiar, a diferença à lógica do mesmo, mas:

o mundo, abstraído de nossa condição de vivermos nele, o mundo que não reduzimos ao nosso ser, à lógica e aos nossos preconceitos psicológicos, *não* existe como mundo “em si”; ele é, essencialmente, mundo-relação: tem, segundo as circunstâncias, a partir de cada ponto, sua *face diferente*: o seu ser é essencialmente, em cada ponto, outro: ele pressiona em cada ponto, cada ponto lhe resiste – e essas somas são, em cada caso, inteiramente *incongruentes*. (KSA 13: 14 [93], de 1888)<sup>92</sup>

<sup>92</sup> É importante notar que no concernente à idéia de “mundo-relação”, Nietzsche está de acordo com interpretações recentes de cientistas de sua época. Basta ler, para perceber tal influência, uma passagem da *História do materialismo*, de Lange. Ao comentar o sensualismo de Protágoras, Lange o

Toda a tentativa de “conhecer” o mundo e compreendê-lo, para Nietzsche, seria uma forma específica desta contínua atividade interpretante que constitui a efetividade, ou seja, toda forma de compreensão já é uma ação sobre o “mundo”, que não passa de “uma palavra para o jogo conjunto dessas ações” (KSA 13 : 14 [184], de 1888). Cada configuração de domínio interpreta, age sobre todo o resto, ou seja, procura impor sua perspectiva, à qual cabe aos outros centros de força reagir. Não existiria, todavia, uma única forma de ação (interpretação) no e sobre o mundo, mas inúmeras. Não existiria uma interpretação verdadeira, uma perspectiva absoluta, pois aí ter-se-ia ignorado o próprio relativismo imanente às forças em jogo.

A idéia de fazer corresponder nossas teorias de mundo a uma suposta realidade essencial, que não estivesse já previamente relacionada a uma perspectiva particular é, para Nietzsche, absolutamente ociosa. Descontar a perspectiva, ignorar o caráter interpretativo, apresentar uma teoria como se ela correspondesse ao *texto* natureza, como se ela não fosse uma interpretação, constituiria, para ele, não apenas motivo de suspeita, mas revelação de um nível a menos de auto-reflexão da teoria pretendente. Para ele, todos os nossos proferimentos sobre o mundo então de antemão condicionados por uma perspectiva, que a nível humano se constitui como uma estrutura que vai desde nossas necessidades enquanto espécie, de uma determinada hierarquização dos afetos, passando pelo âmbito lingüístico, sociológico até a dimensão da cultura.

Daí que, para Nietzsche, o ideal de objetividade que movera o espírito científico até então estivesse absolutamente comprometido e necessitasse de uma crítica. A objetividade não estaria na pretensa correspondência para com estruturas internas da realidade, nem mesmo na “observação desinteressada”, considerada por ele um “absurdo sem sentido”, mas na descrição das ininterruptas apropriações interpretativas de sentido, no “saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas” (GM, III, § 12), o que se opõe de maneira decisiva às ficções conceituais como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”,

---

associa a um tipo de relativismo que lembra as idéias de Büchner e Moleschott, e então escreve: “A afirmação de que alguma coisa existe precisa sempre de ser completada por esta outra: em relação a que ela existe ou devém? Doutro modo é como se nada se tivesse dito. Porisso Büchner, para combater a *coisa em si*, afirma que ‘as coisas só existem nas suas relações umas com as outras, e, sem relações mútuas, não têm nenhum sentido’. Moleschott diz numa forma ainda mais clara: ‘sem uma relação com os olhos para os quais envia os seus raios, a árvore não existe’.” Cf. LANGE, F.A, Op.cit., p. 77.

“conhecimento em si”, a um ponto de vista extra-perspectivo, desprovido de interesse e afecção, um “olho de Deus”.

Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais olhos*, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade” (GM, III, § 12).

A multiplicidade de perspectivas, além do caráter mais “objetivo”, na medida em que mobiliza diversos “olhos” e “afetos”, revela ainda um espírito forte, que consegue se assenhorar do devir em sintonia com a sua multiplicidade constituinte, sem a necessidade de levantar pretensões de verdade para qualquer uma das perspectivas em particular<sup>93</sup>. O fato de que não podemos ir além das perspectivas não deve constituir objeção ao empreendimento científico, pois não desemboca num relativismo segundo o qual todas as perspectivas teriam o mesmo valor descritivo. Ao traçar a genealogia da vontade de verdade e a sua vinculação moral, que tende à duplicação da realidade em mundo verdade e aparente, Nietzsche de antemão já interdita aquelas perspectivas que se enquadrem neste modo de compreensão do real. Valorizará, em contrapartida, aquelas que consigam fornecer uma descrição mais abrangente da efetividade, que tenham a capacidade de lançar mão de mais perspectivas sem a necessidade de se comprometer com o ideal ascético de verdade. É em vistas à dimensão prática da vida, em última análise, ao projeto de transvaloração dos valores, que o conhecimento das múltiplas avaliações perspectivas de sentido se mostra salutar, pois importa a uma forma de vida que se quer plena e afirmativa.

Ora, já tomamos conhecimento da estreita vinculação que Nietzsche estabelece entre o ideal de verdade prescrito pelo espírito científico e a dimensão moral: “A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, *passa a existir um novo problema*: o problema do *valor da verdade*” (GM, III, § 24). As pretensões de verdade e universalidade do conhecimento, já vimos, estiveram sempre vinculadas à crença numa instância metafísica, a uma dimensão do real não

---

<sup>93</sup> As perspectivas serão avaliadas não mais com base na idéia de verdade da tradição, que como vimos Nietzsche procura destituir, mas a partir da idéia de vontade de poder, ou seja, de um ponto de vista extra-moral. É do ponto de vista do incremento e da afirmação da vontade de poder ou de sua decadência e negação, que as perspectivas passarão a ser avaliadas. Veremos mais sobre isso no próximo tópico.

sujeita ao devir. Para Nietzsche, contudo, é apenas do ponto de vista da perspectiva que podemos falar em verdade, não o contrário<sup>94</sup>. O próprio valor da verdade está ligado a um tipo específico de vida que dela necessita para a sobrevivência: “*Verdade é o tipo de erro sem o qual uma espécie de seres vivos não poderia viver. O valor para a vida decide em última instância*” (KSA, 11: 34 [253], de 1885)<sup>95</sup>.

Nietzsche mesmo ensaia, num aforismo póstumo, a possibilidade de compreender as interpretações de mundo como sintomas de uma pulsão dominante, ou seja, como reflexos de um determinado arranjo instintual. No referido fragmento, procura determinar as características de quatro *tipos* de interpretação de mundo: a *artística*, a *científica*, a *religiosa* e a *moral*. Em comum entre elas estaria o fato de que em todas “as pulsões dominantes também querem *ser consideradas* como *as mais altas instâncias de valor em geral, como potestades criadoras e governantes*” (KSA 12: 7 [3], de 1883-1888). O que é importante ressaltar até o presente momento da discussão, pois, é o fato de cada visão de mundo estar intimamente relacionada a determinadas configurações afetivas, a determinado arranjo de impulsos, bem como a tentativa de impor a sua perspectiva para as demais, considerando-se a “mais alta instância de valor”. É o descolamento da interpretação do solo no qual ela emerge e se radica, a sua pretensão de absolutização, de considerar-se “mais alta instância de valor”, em suma, sua pretensão de instituir-se como verdade em si mesma, que Nietzsche pretende destituir. Como bem observou Silvia Pimenta:

Dizer que o próprio mundo é perspectivista não significa apenas dizer que ele admite uma pluralidade de interpretações – o que reduziria a filosofia de Nietzsche a um relativismo anódino – mas que toda e qualquer interpretação tem origem no próprio mundo, sendo assim incapaz de transcendê-lo e determinar a sua “verdade”.<sup>96</sup>

<sup>94</sup> “O conceito ‘verdade’ é um *contra-senso*... todo império do ‘verdadeiro’ e do ‘falso’ reporta-se apenas a relações entre seres, não ao ‘em-si’... *Insensatez*: não há nenhum ‘ser [Wesen] em si’, as *relações* constituem primeiro os seres, tampouco pode haver um ‘conhecimento em si’...” (KSA, 13: 14 [122], de março/junho de 1888).

<sup>95</sup> “A *apreciação* ‘eu acredito que isso ou aquilo é assim’ como *essência* da ‘verdade’. Nas *apreciações* exprimem-se as *condições de conservação* e *crescimento*. Todos os nossos *órgão* e *sentidos do conhecimento* só se desenvolveram com referência às condições de conservação e crescimento. A *confiança* na razão e em suas categorias, na dialética, e assim o *apreço pela* lógica só provam, conforme a experiência, que elas são úteis para a vida: *não* a sua ‘verdade’” (KSA 12: 9 [38], da primavera/outono de 1887).

<sup>96</sup> ROCHA, Silvia Pimenta Velloso., op.cit., 2003, p.42.

Não teríamos, em suma, como superar o caráter perspectivista da existência. Toda e qualquer interpretação de mundo, por conseguinte, deveria antes de qualquer coisa assumir este aspecto que é característico da compreensão estética, qual seja, a irredutibilidade do caráter interpretativo, a boa vontade com a *vontade de ilusão* (*GM*, III, § 25). Todas as nossas teorias sobre o mundo seriam, desta feita, provisórias e deveriam assumir sua estreita vinculação com nossos interesses prático-vitais, mitigando suas pretensões de verdade. Mesmo as explicações científicas, para Nietzsche, não corresponderiam ao “texto” natureza, mas figurariam também no plano das interpretações e mereceriam críticas sempre que compactuassem com os ideais ascéticos que moveram a história ocidental. Críticas às quais o filósofo não se furtou realizar.

#### **2.4. A vontade de poder como interpretação**

É no contexto da morte de Deus, pois, e do perspectivismo, ou seja, no contexto da interpretação, que se insere a hipótese global de interpretação da existência sob o conceito de vontade de poder. Consideramos que o conceito responde, de um lado, à necessidade de criação de um novo fio condutor interpretativo da existência ante a impossibilidade de fundamentação última do conhecimento. Já em *A Gaia Ciência* Nietzsche percebe a necessidade de o filósofo assumir este papel de criador, de legislador, quando afirma: “Somente enquanto criadores podemos destruir!” (*GC*, § 58). Por outro lado, o conceito responde a exigências de rigor metodológicas explicitadas por Nietzsche, que identificará método à “economia de princípios” (*BM*, § 13):

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; (*BM*, § 36).

O conceito de vontade de poder não deve ser interpretado diminuindo seu âmbito de aplicação à esfera psicológica, como mera manifestação dos impulsos expansivos do homem, nem através de sua substancialização, como a verdade do ente enquanto tal. No caso da vontade de poder trata-se, antes, de uma *hipótese* interpretativa de base empírica, pois baseada na observação do comportamento humano e de outros animais, bem como no fenômeno da vida em geral, porém



*expansível* a outros domínios da natureza e da cultura, segundo o princípio metodológico já citado. Ora, como veremos, apesar de em algumas passagens de sua obra Nietzsche parecer dar contornos metafísicos ao seu conceito, é apenas no horizonte da interpretação, portanto em consonância com um perfeito naturalismo, que ele deve ser entendido<sup>97</sup>.

É na obra *Além do bem e do mal* (1886) que Nietzsche oferece a primeira versão conceitual do termo vontade de poder, que já aparecera anteriormente em uma seção de seu *Zaratustra*<sup>98</sup> como contraposto, ou melhor, como móvel oculto da vontade de verdade. Como dissemos acima, tal conceito aparece no contexto da interpretação, mais precisamente, na disputa entre interpretações, entre aquela promovida pelas *hard sciences* de sua época, que afirmam a regularidade das leis da natureza, e a interpretação do mundo como vontade de poder:

Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas “leis da natureza”, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se – existem apenas graças à sua interpretação e péssima “filologia” – não são uma realidade de fato, um “texto”, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos. (*BM*, § 22)

É no solo das interpretações, portanto, e não nas oposições metafísicas entre verdadeiro e falso, que Nietzsche realiza e distingue boa e má interpretação. A denúncia do caráter falsificador e distorcido da interpretação mecânica do mundo aparece sob a forma de um experimento filológico. Para Nietzsche, aquilo que os físicos consideram a natureza mesma, “texto”, não passa de interpretação. A suposta regularidade dos eventos, que os subjugaria a “leis universais”, é o resultado de má filologia, expressando, ainda que inconscientemente, o enraizamento dos valores democráticos de igualdade na forma de consideração do mundo.

Mas, como disse, isso é interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação

---

<sup>97</sup> Neste tópico, como já foi dito na introdução do trabalho, procuramos pôr em relevo alguns aspectos gerais da hipótese da vontade de poder. Um exame detalhado do conceito extrapola o intuito deste trabalho, pois exigiria uma outra dissertação. O objetivo aqui é apenas o de traçar alguns dos aspectos relevantes no que concerne à sua elaboração conceitual e natureza específica. Com isso, poderemos entender melhor, no terceiro capítulo, as críticas de Nietzsche à interpretação de mundo científico-mecanicista.

<sup>98</sup> Z, “Do superar a si mesmo”, p. 144.

opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmo fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder (...) e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso “necessário” e “calculável”, mas *não* por que nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas conseqüências. (*BM*, § 22)

Configuram-se, com efeito, duas interpretações. Não se trata de uma disputa entre “texto” e “interpretação”, mas de duas interpretações distintas e mesmo opostas, onde apenas uma delas se assume enquanto tal. De um lado, a aparente regularidade dos eventos da natureza é interpretada como devida a leis eternas e imutáveis que os submetem a uma obediência incontestável. Esta visão mecânica, contudo, não assume seu caráter interpretativo e tem na pretensa objetividade um subterfúgio às apreciações de valor democráticas que inconscientemente incorpora, assumindo-se, por conseguinte, como “texto”.

Por outro lado, a interpretação do mundo proposta por Nietzsche assume desde o princípio seu caráter perspectivo, reconhecendo a impossibilidade de remeter as interpretações a uma instância avaliadora extra-perspectiva<sup>99</sup>. Ao fim e ao cabo, interpreta a mesma “necessidade” dos eventos naturais com base em motivos opostos: tratar-se-ia não de leis eternas e imutáveis, mas da ausência destas mesmas leis, da necessidade advinda unicamente de reivindicações de poder que tiram suas últimas conseqüências a cada instante, sem prestar contas a qualquer lei que as determinasse previamente.

Poder-se-ia então perguntar: o que faz a interpretação do mundo enquanto vontade de poder melhor que a interpretação mecânica? Em primeiro lugar, a interpretação desenvolvida por Nietzsche não recai naquilo que já fora denunciado

---

<sup>99</sup> Neste ponto, é preciso pôr em relevo uma sutileza do texto nietzscheano. No tópico 2.2 afirmamos que, por um movimento de auto-reflexão resultante do cultivo da vontade de verdade, a ciência teria chegado à consciência das considerações de interesse que movem sub-repticiamente seu ideal de objetividade, verdade e calculabilidade. Ou seja, os próprios pressupostos não demonstrados do ideal científico estão relacionados aos nossos *interesses prático-vitais* de conservação. No aforismo de *BM*, § 22 que acabamos de citar, Nietzsche não invoca a idéia de neutralidade para a sua própria interpretação. Isto se torna claro quando ele usa a expressão “com *intenção* e arte da interpretação opostas” (grifo meu). Ora, ao sublinhar este aspecto da própria interpretação, qual seja, a *intencionalidade oposta de sua interpretação*, Nietzsche *não* subtrai de sua própria visão de mundo as considerações de interesse, a relação com *interesses prático-vitais*. Ao contrário, assume a dimensão prática de sua própria interpretação, sua *intencionalidade*, e deixa entrever seu potencial prático, ligado à tarefa criativa e legisladora dos filósofos do futuro, ou seja, remete não apenas à dimensão da conservação, mas também à do crescimento e superação, característica específica da interpretação possibilitada pela vontade de poder.

por ele próprio: *a vontade de verdade*<sup>100</sup>. Pelo contrário, o conceito “vontade de poder” representa um nível mais elevado de auto-reflexão, na medida em que se reconhece como interpretação, ou seja, assume até as últimas conseqüências a “morte de Deus” e o conseqüente perspectivismo. Isto se torna explícito ao final do aforismo 22, onde ele diz da interpretação segundo a vontade de poder:

Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor! (*BM*, § 22)

Em segundo lugar, como afirma Oswaldo Giacóia Jr.<sup>101</sup>, o conceito “vontade de poder” produz efeitos potencializadores, na medida em que não mais submete o homem a uma interpretação de mundo que leva à resignação contemplativa e à conformidade, mas que intensifica a sua capacidade criativa e interpretativa. Além disso, como dissemos, a interpretação física dos eventos agrega, inconscientemente, apreciações de valor de cunho democrático, recaindo, portanto, numa antropomorfização da natureza<sup>102</sup> avessa ao tipo de naturalismo que Nietzsche pretende instituir, melhor representado pelo conceito vontade de poder, que interpreta o devir do mundo subtraindo-lhe falsas causalidades.

O conceito de vontade de poder, portanto, reflete o ponto mais alto da interpretação naturalista desenvolvida por Nietzsche, na medida em que se afigura como sua principal hipótese, que caracteriza a natureza pela sua absoluta falta de teleologia, ou seja, pela falta de um sentido previamente estabelecido. Esta recusa de uma inteligibilidade inscrita na natureza, de um sentido apreensível *a priori* através de leis eternas, seja ao modo da teologia, seja à física, farão do naturalismo

---

<sup>100</sup> No final das contas, a própria *vontade de verdade* seria apenas uma forma específica da vontade de poder. Em *Zarathustra*, por exemplo, Nietzsche afirma: “Vontade de conhecer a verdade’ chamais vós, os mais sábios dentre os mais sábios, àquilo que vos impele e inflama? Vontade de que todo o existente possa ser pensado: assim chamo eu à vossa vontade! (...) É essa a vossa vontade, ó mais sábios dentre os sábios, como vontade de poder, e também quando falais do bem e do mal e das apreciações de valor.” (Z, “Do superar a si mesmo”, p. 144).

<sup>101</sup> Giacóia Jr. Oswaldo. *Nietzsche e para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 32.

<sup>102</sup> A própria idéia de “leis da natureza”, de “regularidade” dos eventos, para Nietzsche, é ainda resquício de uma interpretação moral do mundo, um resquício da crença em um Deus legislador. Em várias passagens Nietzsche alude ao aspecto antropomorfizante de tal interpretação, afirmando que “nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*.” (*BM*, § 21). Cf. também *GC*, § 109.

nietzscheano uma posição bastante peculiar frente às interpretações anteriores do devir da natureza.

É em outro aforismo de *Além do bem e do mal* que Nietzsche desenvolve conceitualmente a possibilidade da vontade de poder enquanto *hipótese global* de interpretação da existência. Mais uma vez, repetindo a forma do aforismo *BM* § 22, o aforismo *BM* § 36 se dá na forma de um experimento. Assim ele escreve:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas uma relação destes impulsos entre si -: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? (*BM*, § 36)

Algumas considerações devem ser feitas logo de início. Em primeiro lugar, Nietzsche chama atenção para o caráter *hipotético* de sua especulação, já que principia o aforismo na forma de uma suposição. Todo o primeiro período encerra uma interrogação com base nesta suposição. Outro aspecto importante é o fato de que Nietzsche utiliza aspas em várias palavras/conceitos, índice de que tais termos são, neste contexto de especulação, desmistificados. “Dado”, “realidade”, “material”, em seguida ainda “aparência”, aparecem entre aspas como forma de problematizar a relação destes termos com o mundo, que para ele se dão de forma eminentemente metafórica, ou seja, Nietzsche não assume o termo “dado” como algo imediato, independente de interpretação, da mesma forma que “realidade” não significa algo contraposto à “aparência”, e “material” não significa a existência de um reino de partículas elementares irreduzíveis que compõem o mundo físico. Em suma, as aspas significam que Nietzsche, aqui, desmitologiza a aceção usual destes termos como coisas em si.

A tônica deste trecho, por conseguinte, é a da tentativa de estabelecimento de uma suposição que ultrapasse as dicotomias usuais da metafísica. O mundo assumido por Nietzsche é unicamente o mundo que se nos dá através dos sentidos, um mundo em devir, que em nosso foro íntimo aparece como uma multiplicidade de afetos, impulsos, desejos. Ele parte, portanto, do corpo como fio condutor<sup>103</sup>. A partir

<sup>103</sup> “O fenômeno do *corpo* é o fenômeno mais rico, mais claro mais compreensível: deve ser posto metodicamente em primazia, sem que descubramos algo sobre seu significado último” (KSA, 12: 5)

daí, assumindo a indistinção entre um mundo do ser e um do devir, Nietzsche se pergunta se não poderia ser este mundo “material” que nos rodeia da mesma ordem que nossos impulsos e afetos. Ora, se o homem é um fragmento do mundo, se não existem oposições de espécie, resta-nos apenas a possibilidade de pensar em tudo o que existe como se distinguindo e diferenciando apenas através de graus. Já em *O viajante e sua sombra* (1879), Nietzsche remete diretamente a este problema de interpretação do mundo natural segundo categorias opostas:

A observação superficial e inexata vê contrários na natureza (por exemplo, a oposição entre “quente” e “frio”), em toda parte onde não há contrários, mas diferenças de grau. Esse mau hábito nos impeliu a querer compreender também e separar segundo esses contrários a natureza interior, o mundo moral e intelectual. O sentimento humano se carregou de infinitas dores, de usurpações, de durezas, de alienações, de esfriamentos, porque se acreditava ver contrários onde só havia transições. (VJ, § 67)

Do menos complexo ao mais complexo, do inorgânico ao orgânico, do material ao espiritual, do individual ao cultural, não poderia se tratar apenas de formas de organização de impulsos, de forças que se agenciam em configurações heterogêneas segundo seu grau de poder, numa relação complexa em que cada uma destas formas tenta impor a sua perspectiva, numa ordem completamente imanente? Não poderia o mundo material ser da mesma ordem dos nossos afetos?

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 da vida?* (BM, § 36)

---

[56], de 1885/1887). Mas o corpo entendido como multiplicidade, hierarquia de afetos: “Ponto de partida do *corpo* e da fisiologia: por quê? Ganhamos a correta representação da espécie de nosso sujeito-unidade, a saber, como regentes à frente de uma comunidade, não como ‘almas’ ou ‘forças vitais’, bem como de sua dependência em relação aos que são regidos e em relação às condições hierárquicas e de divisão do trabalho como o que possibilita, simultaneamente, os indivíduos e o todo” (KSA, 11: 40 [21], de 1885).

Na visão de Nietzsche, portanto, o estabelecimento de uma hipótese interpretativa como a vontade de poder significaria a superação das dificuldades impostas pelas oposições metafísicas entre corpo e alma, matéria e espírito, bem e mal. As oposições metafísicas, que se sedimentam em nossa crença na linguagem e na gramática, deveriam ser superadas pela consciência de que onde se fala em oposições, “há somente degraus e uma sutil gama de gradações” (*BM*, § 24)<sup>104</sup>, no que o hábito de ver contrários na natureza, no homem e na moral não passa de uma simplificação grosseira das diversas hierarquias naturais. Matéria e espírito, corpo e alma, inorgânico e orgânico, biologia e cultura<sup>105</sup> já não representariam realidades radicalmente distintas, opostas por um abismo intransponível, mas partes do processo natural, diferenciadas de forma gradual, como ramificações, desdobramentos, configurações. Através do conceito vontade de poder, Nietzsche acredita poder restituir a unidade interpretativa que as concepções metafísica e científica não podem oferecer por estarem ainda presas a determinadas apreciações de valor. A vontade de poder, neste sentido, restitui a unidade interpretativa na própria multiplicidade, sem reclamar uma origem diferente para os conceitos de “mais alto valor”.

Assim, expandindo a possibilidade de interpretar os fenômenos naturais, a *efetividade* (*Wirklichkeit*), segundo a causalidade da vontade de poder, Nietzsche acredita fornecer uma nova hipótese de leitura da realidade que supere a visão dualista e grosseira promovida pela metafísica e, num certo grau, também pelas ciências. A questão, dirá Nietzsche, é justamente se nós acreditamos na causalidade da *vontade*, ou seja, se acreditamos na *vontade* como algo atuante e, a partir daí, poderíamos nos perguntar se onde quer que vejamos acontecimentos mecânicos não se trataria da ação de vontade sobre vontade, já que vontade “é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’ – e não sobre ‘matéria’ (sobre ‘nervos’, por exemplo)” (*BM*, § 36).

Mais uma vez, como se percebe, Nietzsche faz uso irrestrito de aspas. Neste caso, o conceito “vontade” aparece repetidas vezes sob aspas, o que é de particular importância, pois Nietzsche está reclamando a *causalidade* da *vontade*. Ora, Nietzsche não foi um ferrenho crítico das noções de causa e efeito, bem como da

<sup>104</sup> Sobre a distinção entre oposição e grau operada por Nietzsche ver ainda: *BM*, § 2, 3 e 34; *HH*, § 1; *GC*, § 1; *KSA* 12: 09 [107] e *KSA* 12: 09 [91].

<sup>105</sup> Sobre este assunto, Cf. FREZZATTI JR. Wilson Antônio. *A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche*. Tempo da Ciência ( 11 ) 22 : 115-135, 2º semestre 2004.

crença na unidade da “vontade”? Como reivindicar agora, para a sua própria hipótese interpretativa, justamente estas duas categorias? Em primeiro lugar, é importante salientar mais uma vez que, ao usar o termo sob aspas, neste caso “Vontade”, Nietzsche o utiliza num sentido distinto daquele de Schopenhauer, que ele fez questão de desconstruir há pouco nesta mesma obra. “Vontade”, sob aspas, significa uma metáfora que se reconhece enquanto tal, ou seja, uma palavra para um evento que ele mesmo, Nietzsche, já reconheceu como algo múltiplo. A observação aguda do comportamento humano, a analítica da existência empreendida por Nietzsche, já revelou a falácia da substantivação de tal conceito, a falsificação que ele empreende. Ora, ao utilizar as aspas, Nietzsche restitui o status metafórico que todo filósofo, no seu modo de entender, deveria reivindicar para seus próprios conceitos. Quando usa o termo “vontade”, aqui, sabe-se do que se está falando: de uma multiplicidade de afetos de comando e obediência, de *vontade de poder*. A *causalidade da vontade de poder*, portanto, não deve ser confundida com aquela da *vontade livre*, com a ficção do livre arbítrio. Trata-se de uma causalidade de outra natureza<sup>106</sup>, resultante de jogos de força em disputa. Nietzsche, então, assume a vontade de poder enquanto *tese*:

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e a ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado segundo o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais. (*BM*, § 36)<sup>107</sup>

<sup>106</sup> Muitos autores vêem a obra de Nietzsche como uma recusa radical dos conceitos de causa e efeito e da causalidade em geral. No terceiro capítulo desta dissertação tentaremos marcar o ponto da contenda de Nietzsche com a idéia de causalidade, explicitando a especificidade da *causalidade da vontade de poder*.

<sup>107</sup> Maurizio Ferraris, contudo, afirma que a idéia de vontade de poder [Wille zur Macht], ponto nodal da interpretação naturalista de Nietzsche, não é assumida em seu caráter interpretativo. Ele escreve: “Se ha señalado (Stack, 1983, 224) que la física de Nietzsche no es suya em modo alguno, sino de Lange y de Boscovich. Sin embargo, lo característico es que Nietzsche quiere extraír conseqüências ontológicas de esta perspectiva, y es aquí precisamente donde tiene lugar la contradicción. Lo que los físicos, al no poder utilizar directamente la matéria, entienden como hipóteses heurísticas se convierte para Nietzsche em una descripción de cómo está positivamente constituida la materia”. FERRARIS, Maurizio, Op. cit., p. 53. Como vimos, Nietzsche assume o caráter hipotético da idéia de vontade de poder. Não se furta, contudo, a generalizá-la segundo o princípio metodológico explicitado, assumindo que todas as manifestações fenomênicas, desde o nível material, passando pelo orgânico até os

“Vontade de poder, e nada mais”. Seria possível então, para Nietzsche, pensar o mundo como sendo essencialmente caracterizado por este tipo específico de vontade, a partir da “teoria de uma *vontade de poder* operando em todo acontecer” (GM, II, § 12). As distinções que histórica e filosoficamente se estabeleceram entre mente e corpo, orgânico e inorgânico, bem como as divisões clássicas das ciências em naturais e do espírito, ou em ciências explicativas e hermenêuticas, seriam subsumidas pela generalidade da aplicação que o conceito oferece. Um mesmo procedimento daria conta tanto dos fenômenos de ordem psicológica, de ordem social e mesmo fisiológica<sup>108</sup>.

Dados estes aspectos “metodológicos” do estabelecimento do conceito “vontade de poder”, cabe-nos agora uma caracterização da natureza específica dele. Como vimos, Nietzsche o estabelece a partir da observação de fenômenos internos do corpo e procura, a partir daí, expandi-lo para domínios outros que extrapolam os limites do fenômeno orgânico. Nietzsche já o havia introduzido como parte do vocabulário que constitui o seu *Zarathustra*. Nesta obra, em que o conceito aparece pela primeira vez, o significado que se lhe atribui está intimamente relacionado ao título de uma seção na qual ele aparece: “Do superar a si mesmo”. Nela, a vontade de poder aparece não como contraposição, mas como móvel oculto da vontade de verdade. “Vontade de conhecer a verdade”, escreve Nietzsche, “chamais vós, os mais sábios entre os sábios, àquilo que vos impele e inflama? Vontade de que todo o existente possa ser pensado: assim chamo eu à vossa vontade” (Z, “Do superar a si mesmo”, p. 144). O que está em jogo para Nietzsche com a alegação da vontade de verdade é, mais profundamente, vontade de poder, vontade de “*tornar* todo o existente possível de ser pensado” (Ibidem). A vontade de poder aparece neste momento, pois, como algo semelhante a um instinto de dominação, de dobrar o

---

níveis da cultura possam ser interpretados à luz de tal conceito. Somente se ignorarmos a maneira como Nietzsche elabora seu conceito a afirmação de que ele corresponderia à descrição de como a matéria é positivamente constituída é aceitável. É certo que inúmeras passagens de sua obra dão a entender que Nietzsche se refere à essência mesma das coisas quando emprega o termo vontade de poder, principalmente se recorrermos aos póstumos, mas acreditamos que, mesmo nestes casos, trata-se já de uma *aplicação* do conceito, ou seja, da interpretação dos fenômenos assumindo-se a legitimidade de seu procedimento metodológico, pois do contrário sua interpretação teria, ela mesma, se furtado ao perspectivismo.

<sup>108</sup> “O conceito de vontade de potência, servindo como elemento explicativo dos fenômenos biológicos, será também tomado como parâmetro para a análise dos fenômenos psicológicos e sociais; é ele que vai constituir o elo de ligação entre as reflexões pertinentes às ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito.” MARTON, Op. cit., 1990, p. 30.



mundo às exigências daquele que avalia. Parece ser uma vontade de fixar formas, de conservação, de estabelecimento definitivo de uma perspectiva à qual então se atribui o nome de verdade. Este, contudo, é o elemento característico da vontade *negativa* de poder, que é a vontade de verdade: “E tu também, que buscas o conhecimento, és apenas uma senda e uma pegada da minha vontade; em verdade, a minha vontade de poder caminha com os pés da tua vontade de conhecer a verdade!” (Z, “Do superar a si mesmo”, p. 146).

O movimento do texto nos mostra que a vontade de poder não se resume a uma vontade de conservação. A vontade de fixar formas, de conservar, de conhecer, constitui apenas um momento da vontade de poder. A própria vida, afirma Nietzsche, é essencialmente vontade de poder: “Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor” (Z, “Do superar a si mesmo”, p. 145). Resta saber, pois, o que é vida, para que possamos começar a determinar de maneira mais clara a natureza da vontade de poder: “E este segredo a própria vida me confiou: ‘Vê’, disse, eu sou aquilo *que deve sempre superar a si mesmo*” (Ibidem)<sup>109</sup>. Também em *Além do bem e do mal* vida e vontade de poder são identificados: “Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder -: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes *conseqüências* disso” (BM, § 13). A vontade de poder, então, não deve ser entendida como uma vontade de conservação da vida, ao estilo de Darwin<sup>110</sup>, mas como uma força plástica, *ativa* e criadora, condenada a ir sempre para além de si mesma:

Sob influência dessa idiossincrasia colocou-se em primeiro plano a “adaptação”, ou seja, uma atividade de segunda ordem, uma reatividade; chegou-se mesmo a definir a vida

---

<sup>109</sup> Em um fragmento póstumo datado de 1888, Nietzsche perfaz um raciocínio similar àquele de BM § 36 para estabelecer o idéia de vontade de poder, desta vez usando especificamente a idéia de vida como ponto de partida: “A *vida*, como a forma do ser [*Seins*] que é mais familiar para nós, é especificamente uma vontade de acumulação de força -: todos os processos da vida têm aqui a sua alavanca -: nada quer conservar-se, tudo deve ser somado e acumulado”, e então continua “A vida como caso isolado: a partir daí, essa hipótese se estende sobre o caráter total da existência -: a vida anseia por um *sentimento maximal de potência* -: essa vontade permanece o mais elementar e interior: mecânica é meramente uma semiótica das *conseqüências*” (KSA, 13: 14 [81-82], de março/junho de 1888)

<sup>110</sup> Sobre este aspecto da teoria darwinista, escreve Nietzsche no aforismo *Anti-Darwin*, da obra *Crepúsculo dos Ídolos*: “No que toca à célebre ‘luta pela *vida*’, até agora me parece afirmada e não provada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida *não* é a necessidade, a forme, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento – quando se luta, luta-se pelo *poder*...” (CI, “Incursões de um extemporâneo”, § 14).

como uma adaptação interna, cada vez mais apropriada, a circunstâncias externas (Herbert Spencer). Mas com isso se desconhece a essência da vida, sua *vontade de poder*; com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a “adaptação”; com isto se nega, no próprio organismo, o papel dominante dos mais altos funcionários, aqueles nos quais a vontade de vida aparece ativa e conformadora. (GM, II, § 12)

Não se trataria, portanto, de uma vontade de conservação, mas de uma vontade ativa, criadora, conformadora de formas com duração apenas relativa, num movimento incessante de auto-superação. A idéia de vontade de poder, neste sentido, está em sintonia com a multiplicidade constituinte do devir, bem como com a experiência perene de mudança. Não há termos, formas a serem conservadas. Entendendo a realidade fundamentalmente como força, como configuração de forças, a vontade de poder é justamente aquele elemento interno à força que a propela para além de si mesma<sup>111</sup>, um princípio expansivo que, no contexto de um mundo relacional, implica no choque com outros centros de força, motivados pela mesma busca de intensificação do poder:

O conceito vitorioso, “força”, com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, necessita ainda ser completado: há de ser-lhe atribuído um mundo interno que designo como “vontade de poder”, isto é, como insaciável ansiar por mostrar poder; ou emprego, exercício de poder, pulsão criadora. (KSA, 11: 36 [31], de 1885)

É a partir da interpretação do conceito de força empregado na física, pois, que Nietzsche formulará a sua teoria das forças. Não faria sentido, segundo ele, falar em força no singular, pois elas só existem em relação com outras forças. Elas não são, portanto, “algo em si”, que existisse independente de relação. As forças se caracterizam, eminentemente, pela *atividade*, elas não desencadeiam efeitos e não há algo que as impulse, como um substrato a partir do qual a força produzisse efeitos, pois com isso estaríamos submetendo-as à idéia de causalidade, em que o “agente” é separado da “ação”, em que um *ser* é acrescentado ao devir. As forças são um efetivar-se, um jogo perpétuo de ação e reação umas sobre as outras no

---

<sup>111</sup> “A vontade de poder não é um ser, não é um devir, é um *páthos* – esse é o fato mais elementar do qual, primeiramente, resulta um devir” (KSA, 13: 14 [79], de março/junho de 1888).

qual cada uma quer-vir-a-ser-mais-forte, segundo o princípio da vontade de poder. Não há termos nem um objetivo final a atingir: as forças esbarram umas nas outras, mas os obstáculos são convertidos em estímulos em sua luta incessante por mais poder. Cada impulso, cada configuração de impulsos ansia por tornar-se mais forte<sup>112</sup> e, da relação com outros impulsos, com outras configurações de impulsos ou forças, estabelece-se uma hierarquia determinada. Também não seria possível exigir deles que não se efetivem, pois deste modo estaríamos supondo que de alguma forma eles são livres para não se exercerem:

Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um quere-dominar, um quere-vencer, um quere-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade, - melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente (...) Mas não existe um tal substrato; não existe este “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo. (GM, I, § 13)

<sup>112</sup> De acordo com Frezzatti Jr, seriam as idéias de luta entre as partes constituintes do organismo, de Roux, que teriam influenciado Nietzsche a pensar na atividade corpórea como uma relação de luta incessante entre as partes nas quais se estabelecem hierarquias de mando e obediência. Vimos esta idéia na interpretação nietzscheana do conceito de vontade, interpretada por ele como uma relação de mando e obediência entre afetos, donde resulta uma hierarquia que direciona então o sentido, a vontade. De acordo com Frezzati Jr a “formação do organismo, na teoria de Roux, é resultado direto da luta entre as partes constituintes: moléculas, células, tecidos e órgãos”. Além disso, escreve ele, a “luta entre as partes é um processo mecânico originado na assimilação de moléculas pelas células, o que assegura uma constituição totalmente aleatória das estruturas” FREZZATTI Jr. Wilson Antonio. *Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX*. Scientiae Studia, Vol. 1, No. 4, 2003, p. 455-456. Embora as partes estejam em luta e haja uma autonomia relativa entre elas, Roux submeteria esta autonomia a uma teleologia da conservação da totalidade do organismo. Nietzsche, ao contrário, representaria uma perspectiva inovadora na medida em que não submete as partes ao compromisso com a manutenção do todo. Os impulsos estariam, a princípio, comprometidos unicamente com a sua própria intensificação e não com a do conjunto, de tal modo que a autonomia relativa das partes se transforma em uma hierarquia de mando e obediência não submetida ao princípio de conservação. O processo, por conseguinte, não tem tréguas. Vários fragmentos póstumos servem como indicadores desta influência, bem como marcam a diferença de Nietzsche em relação á interpretação de Roux: “Meu modo de ver é que cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo espaço, por estender sua força (-sua vontade de poder:) e repelir tudo que obsta à sua expansão. Mas ele se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos e termina por arranjar-se (‘unificar’-se) com aqueles que lhe são aparentados o bastante: - *assim eles conspiram, então, juntos, pelo poder*. E o processo segue adiante...” (KSA, 13: 14 [186], de março/junho de 1888). Em um outro fragmento, Nietzsche escreve: “A vontade de poder só pode externar-se em *resistências*: ela procura, portanto, por aquilo que lhe resiste – essa é a tendência original do protoplasma quando estende seus pseudópodes e tateia em torno de si. A apropriação e a incorporação são, antes de tudo, um querer dominar, um formar, configurar e transfigurar, até que finalmente o dominado tenha passado inteiramente para o poder do agressor e o tenha aumentado” (KSA, 12: 9 [151], de 1887).

No corpo, como na natureza de um modo geral, o que existe, pois, são centros de força, configurações de impulsos, *quanta* de vontade de poder, caracterizados pela sua atividade ininterrupta, por um movimento de “superar a si mesmo” sem trégua. Na medida em que a interpretação mecânica separa a força atuante do centro da força, Nietzsche considera que ela opera ainda sob a sedução da linguagem, aliás, “toda a nossa ciência se encontra sob a sedução da linguagem” (Ibidem), pois, ao não considerar a vontade de poder, ou seja, ao não assumir uma atividade continuamente interpretante operando no mundo, recai nas ficções conceituais da objetividade, nas explicações reducionistas de causa e efeito, na separação entre sujeito e objeto como duas instâncias estanques, e até mesmo na teleologia, acreditando ainda escapar ao aspecto perspectivo, interpretativo e configurador. Mas aí, dirá Nietzsche, o que está em jogo é o velho ideal ascético, o valor moral da verdade como algo que independe de nossa atividade criadora.

Poderíamos resumir o desenvolvimento da posição nietzscheana como o movimento que parte da matéria para a idéia de força e do vitorioso conceito de força para a suposição de uma vontade inerente à força a qual ele denomina vontade de poder. Na idéia de vontade de poder, com efeito, Nietzsche condensará suas maiores expectativas, já que, do seu ponto de vista, ela teria, ao mesmo tempo, a virtude de possibilitar uma interpretação de mundo não-dualista, a capacidade de preencher lacunas das teorias científicas e serviria ainda de instrumento de avaliação das diversas perspectivas, se elas afirmam ou negam a vida, a partir de uma perspectiva extra-moral. Entendendo a vida como uma contínua intensificação de forças, como uma atividade ininterrupta de interpretação, as perspectivas que almejam um estado final para o mundo, uma verdade absoluta e definitiva, como aquelas empreendidas pela religião, pela metafísica, e que não se reconhecem como interpretações, como é o caso das ciências modernas em certa medida, serão então interpretadas por Nietzsche a partir de uma ótica nova: a tentativa de estancar o fluxo do devir, a necessidade de postular uma instância metafísica que confira sentido ao nosso mundo, o não reconhecimento do caráter perspectivístico do nosso “saber”, são sinais tão somente de um processo de decadência fisiológica, de um tipo que, declinante, necessita acreditar no valor absoluto de sua própria perspectiva, sob o risco de sucumbir.

## Capítulo III

# A genealogia da ciência e a crítica ao mecanicismo

*Os espíritos livres tomam suas liberdades até  
diante da ciência...  
(GC, § 180)*

### 3.1. A genealogia como ciência e a genealogia da ciência

No primeiro capítulo da corrente dissertação, defendemos duas hipóteses fundamentais: 1) a de que na obra *Humano, demasiado humano* se encontra um projeto que Nietzsche se esforçara por realizar ao longo de toda a sua obra; 2) que este projeto é de cunho naturalista, que reconhece, parcialmente, a herança das ciências, mas ao mesmo tempo pretende ultrapassá-las do ponto de vista da interpretação. Nesta obra de ruptura, com efeito, Nietzsche alude à necessidade de desenvolver uma filosofia histórica, que esteja em consonância com as ciências naturais, apreendendo os fenômenos e as representações em seu devir histórico, em sua efetividade.

Vimos que Nietzsche interpreta a “morte de Deus” como um acontecimento fundamental para a reavaliação e reestruturação das bases sobre as quais crença e valor se estabeleceram na história ocidental. É a partir deste evento, da conseqüente assunção do perspectivismo e da posição do conceito de vontade de poder como princípio interpretativo, que Nietzsche se torna capaz de elaborar o método de filosofia histórico ao qual se propunha naquela primeira obra como espírito livre: a genealogia. A idéia de genealogia ganha contornos mais bem definidos na obra *Genealogia da moral (1887)*. Apesar de se referir diretamente à questão dos valores morais no título da obra, como veremos, a radicalidade da genealogia está

justamente em que ele se desdobra na política, na linguagem, na justiça, na filosofia e até mesmo na ciência, constituindo-se como verdadeira *arte da interpretação*<sup>113</sup>.

Quais seriam, pois, as características deste procedimento, que possibilita ao filósofo, ao mesmo tempo, articular a história do surgimento de um valor/conceito e sua crítica, abrindo caminho para o projeto de transvaloração?

A genealogia é caracterizada por um duplo aspecto. De um lado ela é uma pergunta pela procedência, seja dos valores morais, da idéia de justiça, de um uso específico da linguagem, de uma concepção política, de uma estrutura econômica, de uma postura filosófica. Esta pergunta, contudo, dá-se de forma oblíqua, através de um deslocamento, pois não remete a uma essência, mas às forças mesmas que engendram os valores e os discursos, a *quem* estabelece as visões de mundo. Como escreve Foucault:

se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que ele aprende? Que atrás das coisas há “algo inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas.<sup>114</sup>

A genealogia tem como elemento característico a capacidade de por em questão o valor mesmo dos valores<sup>115</sup>, já que está em condições de desvelar a sua procedência e o seu desenvolvimento. Não se trata de encontrar a essência *por trás* do mundo, no além, como faz a metafísica, mas de desvendar as condições de surgimento e crescimento dos valores e dos conceitos *no* mundo, em seu devir histórico. É, pois, uma descrição das múltiplas sucessões, redirecionamentos e apropriações perspectivas de sentido. Não existiria um sentido absoluto. O próprio sentido seria o resultado de múltiplas apropriações e re-interpretações. O procedimento genealógico, com isso, seria aplicável não apenas aos valores morais, apesar de ter neles seu lugar privilegiado, mas aos valores políticos, econômicos, ou mesmo ao conhecimento, lançando mão, para a sua consecução, das mais diversas ciências: história, psicologia, filologia, etnologia, fisiologia, todas confluiriam para a sua plena realização.

---

<sup>113</sup> GM, Prólogo, § 8.

<sup>114</sup> FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. Em: *Microfísica do poder*. Org. e trad. Roberto Machado. 15. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000, p. 18

<sup>115</sup> GM, Prólogo, § 6.

Por outro lado a genealogia encerra também uma possibilidade de avaliação, na medida em que ela é uma história que considera a “teoria de uma vontade de poder operando em todo o acontecer” (*GM*, II, §12.), ou seja, uma teoria do embate perpétuo de forças em que seria possível determinar a sua qualidade específica, sua *atividade* ou *reatividade*, sua afirmação ou negação da vontade de poder<sup>116</sup>. Neste sentido, a genealogia não recai em um completo relativismo, já que as diversas avaliações morais, apreciações ou perspectivas são remetidas a uma instância não avaliável: a vida. A vida entendida como vontade de poder.

É impossível, de acordo com Nietzsche, determinar a origem de uma coisa, de um órgão, de um valor ou de um conceito a partir do conhecimento de sua finalidade, de seu sentido, pois este é já o resultado de um processo de luta, em que uma pluralidade de forças entra em campo na determinação de um perspectiva particular<sup>117</sup>:

a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [*totalmente*]; que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma utilidade nova, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar-se e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. (*GM*, II, §12.)

A história não seria, pois, o resultado de uma evolução ou de um progresso em direção a algo, mas o resultado deste jogo de forças que constitui o devir. Com isso, Nietzsche combate o teleologismo ainda presente à sua época na interpretação histórica, particularmente na idéia de progresso:

o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio

---

<sup>117</sup> A genealogia, por conseguinte, mantém uma relação de dependência para com a teoria da vontade de poder. Se ela apreende os valores morais e os conceitos na multiplicidade de sentidos que os constitui, ou seja, nos seus múltiplos redirecionamentos, isto se deve ao caráter próprio da vontade de poder no mundo, que não possui um *telos*, mas que instaura um devir histórico caracterizado por sucessivas re-configurações, onde o *sentido* de uma coisa, sua *finalidade*, é o resultado provisório do “assenhoreamento” de um conjunto de forças sobre outro, impondo-lhes uma determinada direção ou sentido.

mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes (...) Se a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda... (GM, II, §12).

Todas as finalidades e utilidades são tratadas apenas como “*indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função” (GM, II, §12.). Não haveria uma continuidade necessária entre “etapas” ou “períodos” históricos que definissem seu progresso, nem *um* sentido absoluto de uma coisa, mas uma sucessão de re-interpretações: a história de algo poderia ser a “ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual” (GM, II, §12.).

Com o auxílio do procedimento genealógico poderíamos, por conseguinte, determinar *quem* engendra os discursos, o solo no qual eles foram gestados e consolidados. Se pensarmos num sistema de regras jurídicas ou morais, por exemplo, devemos levar em consideração as forças que delas se apropriam e as investiram de sentido. A cada apropriação e dominação de um conjunto de forças sobre um objeto, uma lei, uma norma, há uma nova conformação, um novo direcionamento, uma nova significação. Quando dizemos que os discursos são remetidos a quem os instaura, não estamos querendo afirmar com isso que em última instância eles são remetidos a uma subjetividade que os determina e que fosse anterior à própria interpretação. Deste modo estaríamos inserindo sub-repticiamente na efetividade a idéia de sujeito, de um agente interpretante que, todavia, não se confunde ele próprio com a interpretação, ou seja, estaríamos aí separando o agente da ação, dividindo a efetividade. O que existe para Nietzsche, como dissemos no capítulo anterior, é um mundo relação, um mundo perspectivo de completa imanência que se constitui a partir da atividade interpretativa de forças que se relacionam perpetuamente através do combate. O *quem* aqui deve ser entendido, por conseguinte, não como uma unidade subjetiva, mas como uma multiplicidade irreduzível de forças que constituem sentido a partir de seu embate perpétuo. “Não cabe perguntar: ‘*quem* interpreta?’, mas sim se o interpretar mesmo tem existência (mas não como um ‘ser’: como um *processo*, um *dever*) como uma forma da vontade de poder, um afeto.” (KSA, 12: 2 [151], de 1885/1886). A pergunta por *quem* interpreta, quem constitui sentido, dirá Nietzsche, deve ser respondida em última



instância com a afirmação de que é a vontade de poder que interpreta: “A vontade de poder *interpreta*: na formação de um órgão trata-se de uma interpretação; ele delimita, define graus, diferenças de poder. (...) Na verdade, *interpretação é um meio próprio de assenhorear-se de algo*” (KSA, 11: 35 [45], de 1885-1886). Não existe, por conseguinte, um sentido em si mesmo, mas a sucessão ininterrupta de novas interpretações, a instauração de sempre novos sentidos pelas configurações de domínio.

Na idéia de genealogia Nietzsche consegue articular as questões do sentido e do valor<sup>118</sup> com vistas ao seu projeto de transvaloração. Mas a efetividade da genealogia enquanto método, e sobretudo como avaliação, como vimos, tem como base a idéia de uma vontade de poder operando em todo acontecer, desde o fenômeno inorgânico até mesmo aos níveis da cultura.

Através da genealogia, pois, que de certa forma já era empregada por Nietzsche mesmo antes de sua elaboração “formal” na obra *Genealogia da moral*, seria possível descortinar o valor mesmo dos valores, remetendo-os ainda à perspectiva das forças que os engendraram, identificando sua afirmação ou negação da vida. Seria possível, então, afirmar que a genealogia se constitui como um método científico, que procura compreender os fenômenos a partir da descrição das diversas apropriações perspectivas de sentido e que ela seria capaz, com efeito, de realizar a genealogia não apenas das valorações morais, mas do próprio conhecimento em geral e da ciência em particular.

É a partir do método genealógico entendido neste duplo sentido, como um procedimento e como uma possibilidade de avaliação, que Nietzsche realizará sua crítica do conhecimento científico, mostrando de um lado as lacunas que ainda habitam suas interpretações e de outro os profundos interesses e perspectivas que o motivam. Não podemos interpretar suas críticas, portanto, no sentido de *refutações*, apenas como o resultado do exame lógico-argumentativo interno das ciências e da epistemologia, pois como ele mesmo afirma a respeito de suas críticas dirigidas às

---

<sup>118</sup> Para Deleuze: “O projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir na filosofia os conceitos de sentido e valor”. Este último: “...implica uma inversão *crítica*. Por um lado os valores aparecem, ou se dão, como princípios: uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia os fenômenos. Porém, por outro lado e mais profundamente, são os valores que supõem avaliações, ‘pontos de vista de apreciação’ dos quais deriva seu próprio valor. O problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles, portanto o problema da sua *criação*. A avaliação se define como o elemento diferencial dos valores correspondentes: elemento crítico e criador ao mesmo tempo”. DELEUZE, Gilles. Op. cit., 1976, p. 4.

teses de Paul Rée: “não para refutá-las – que tenho eu haver com refutações! – mas sim, como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro” (*GM*, Prólogo, § 4). Não se trata, com efeito, de uma refutação ao nível lógico-argumentativo, mas de uma “refutação” que se dá pelo exame genealógico, um exame que remete os valores e os discursos às forças que os constituem e, deste modo, neutralizam suas pretensões de verdade e universalidade. Substituir ocasionalmente um erro por outro remete diretamente à questão central da interpretação: se não temos posse de um ponto arquimediano para comensurar nossas interpretações, ou seja, se não existe um ponto de vista extra-perspectivo, mesmo a interpretação do mundo como vontade de poder e a avaliação da perspectiva científica com base nela, assume o caráter irrecusável de “erro”, de “ficção”, de interpretação, com a particularidade de que ela se reconhece enquanto tal e, portanto, não se absolutiza. Não se trataria de refutar uma interpretação anterior por se ter descoberto a verdade, mas de neutralizar as pretensões de verdade de um determinado discurso pelo desvelamento de sua origem, mostrando o contexto de seu surgimento e, com isso, os interesses humanos, demasiado humanos que o condicionaram. Rejeitando uma crítica interna do conhecimento, Nietzsche o subordina à moral e, esta, à vida<sup>119</sup>.

Desde *Humano, demasiado humano*, como dissemos, Nietzsche já procurava estabelecer um filosofar naturalista-histórico que desembocasse em uma história da gênese do pensamento, onde o próprio conhecimento, as idéias, valores e conceitos, fossem interpretados em seu devir histórico, em sintonia com as forças e os interesses que os instauraram. Longe do pacto realista e objetivista que ainda impregnava as ciências de sua época, seu interesse era o de descortinar os valores que as sustentam e que elas promovem, como a insidiosa *vontade de verdade*.

É do ponto de vista da genealogia, finalmente, que Nietzsche empreende sua crítica às mistificações essencialistas em torno do conhecimento e da ciência. Assumir a idéia de um conhecimento verdadeiro e absoluto, como já tivemos ocasião

---

<sup>119</sup> “Qual é o objetivo de Nietzsche ao rejeitar uma crítica interna do conhecimento e articular a questão da verdade com uma genealogia da moral? Consiste em remeter, ou melhor, em subordinar, por intermédio da moral, a questão da verdade a uma teoria das formas de vida, dos estilos de vida, que funciona como critério de avaliação do conhecimento. Em outras palavras, se a questão do conhecimento remete à moralidade, se a forma do conhecimento não é epistemológica mas moral, é porque a vida é o critério último de julgamento tanto do conhecimento quanto da moral”. MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p. 53.

de discutir em tópicos anteriores, é postular um ideal que não tem origem no solo da interpretação e dos interesses vitais, um conhecimento descolado do mundo prático da vida. Contrariando esta tendência, Nietzsche procura mostrar que o conhecimento está intimamente relacionado aos nossos interesses prático-vitais. Assim como a moral expressa tão somente as condições de conservação de agrupamentos humanos, refletindo as experiências e avaliações perspectivas destes em função de sua sobrevivência, o conhecimento também reflete a necessidade de domínio da natureza. O que Nietzsche recusará, na moral como na ciência, não é o seu valor para a vida, o fato de que elas denotam determinadas condições de existência, mas suas pretensões de verdade e universalidade, ou seja, o descolamento de seu território de surgimento em direção à absolutização, ao não reconhecimento de seu caráter interpretativo. Conhecimento e moral são avaliados por Nietzsche a partir da idéia de vontade de poder, portanto, a partir do que ele entende por vida. A absolutização de uma forma perspectiva particular, conseqüentemente, corre o risco de obstruir o caminho para a instauração de novas perspectivas e avaliações que corrijam os erros das perspectivas anteriores, com efeitos nefastos para formas de vida distantes das condições iniciais daquelas em que os valores foram instaurados.

A objetividade da genealogia como ciência não estaria, deste modo, no suposto “olhar desinteressado” do investigador, mas na capacidade de mobilizar diversas perspectivas, diversos “olhos” e “afetos” para a compreensão de um dado fenômeno, em sintonia com a sua multiplicidade constituinte. Com isso a genealogia conseguiria descrever a ininterrupta sucessão de sentidos e interpretações da existência, e sua importância estaria relacionada ainda à capacidade de remeter tais perspectivas à vida, com vistas ao projeto de transvaloração. É deste ponto de vista que Nietzsche *avalia* a ciência.

Para recuperar o sentido da crítica nietzscheana às ciências, pois, é necessário ressaltar que sua concepção de conhecimento tem um sentido mais amplo. A rigor, Nietzsche não faz distinções precisas entre conhecimento e ciência, usando este último muitas vezes como sinônimo do primeiro. A sinonímia estende-se ainda à racionalidade filosófica<sup>120</sup>, que compartilha da perspectiva científica na medida em que seu móvel é o mesmo das ciências: *a vontade de verdade*. Em

<sup>120</sup> Como observa Roberto Machado: “Situando-se em uma perspectiva tão global que, na maioria das vezes, não estabelece uma diferença essencial entre a racionalidade filosófica clássica e a racionalidade científica moderna, o que interessa a Nietzsche é realizar uma crítica radical do conhecimento racional tal como existe desde Sócrates e Platão”. MACHADO, Roberto. Op. cit., p. 07.

alguns casos, contudo, alude explicitamente às ciências modernas entendidas enquanto disciplinas específicas, como a física, a química, a fisiologia, a psicologia e chega mesmo a incorporar algumas delas ao método genealógico.

O sentido geral de conhecimento, como já deixamos entrever, está intimamente relacionado à dimensão prática da vida, ao domínio da natureza para fins de conservação enquanto espécie, à aspectos de cunho social, onde a verdade tem que ser valorizada em vista dos efeitos nefastos que a mentira poderia causar. Trata-se sempre, pois, de avaliações perspectivas. Conhecemos na medida das nossas utilidades. Falsificamos o devir com vistas à nossa própria conservação. Inventamos unidades onde não existem para tornar o mundo calculável. Tentamos descrever o devir, tornar o desconhecido familiar.

“Sentido do ‘conhecimento’: aqui há de tomar-se o conceito rigorosa e estritamente como antropocêntrico e biológico, assim como em ‘bem’ e ‘mal’. Para que uma determinada espécie se conserve – e cresça em seu poder – precisa compreender, em sua concepção de realidade [*Realität*], uma porção de calculável e invariável suficiente para que, sobre ela, possa ser construído um esquema de seu proceder. *A utilidade de conservação, não* uma necessidade teórica abstrata qualquer de não ser enganado, é o motivo por trás do desenvolvimento dos órgãos do conhecimento...” (KSA 13: 14 [122], março-junho de 1888)<sup>121</sup>

Nietzsche não faz objeção a este aspecto em si mesmo, ao contrário, considera que tais ficções são mesmo necessárias à vida e que só agora começamos a reconhecer isso fora do domínio estritamente artístico<sup>122</sup>, já que a própria ciência se move na direção deste reconhecimento.

Sua objeção fundamental é direcionada a uma forma de se relacionar com o conhecimento, ao cultivo de um ideal científico propellido pela *vontade de verdade*, em que o conhecimento só é reconhecido como válido se estiver completamente dissociado dos nossos interesses e afetos, o ideal do conhecimento pelo conhecimento, “a última armadilha colocada pela moral” (*BM*, § 64.). Num fragmento

---

<sup>122</sup> É na arte que a consciência da necessidade da inverdade e da ficção para a vida primeiramente se estabelece. Neste sentido, pois, Nietzsche considera que a arte antecipou e mesmo serviu de antídoto para este momento derradeiro no qual a própria ciência toma conhecimento de que a inverdade, a ficção, a falsificação são necessárias à vida: “Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não-verdadeiro, a percepção da inverdade e da mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível –, seria intolerável para nós”. (*GC*, § 107).

póstumo, contudo, Nietzsche se pergunta: “O que pode, todavia ser *conhecimento?*”, ao que ele responde:

“Interpretação”, intromissão de sentido - *não* “explicação” (na maioria dos casos, uma nova interpretação colocada sobre uma antiga que se tornou incompreensível, que agora é, ela mesma, apenas sinal). Não há nenhum fato, tudo é fluido, inconcebível, esquivo; o mais durável são ainda nossas opiniões. (KSA, 12: 2 [82], de 1885)

Trata-se sempre, pois, de avaliações perspectivas, de interpretações. O critério da verdade, o valor que a ele se atribui, é consequência tão somente de uma avaliação perspectiva de uma espécie que necessita estabelecer critérios para sua própria conservação e que foi, a partir de um determinado contexto histórico (o da filosofia grega, do socratismo moral e de Platão), elevada a um valor inquestionável, tornando-se mesmo pressuposto do empreendimento científico:

O “critério da verdade” foi de fato meramente a *utilidade biológica de um tal sistema de falsificação de princípio*: e porque uma espécie animal não conhece nada mais importante do que se conservar, então poderia, de fato, falar-se aqui de “verdade”. A ingenuidade foi tomar-se a idiossincrasia antropocêntrica como *medida das coisas*, como fio condutor sobre o “real” [*real*] e “irreal” [*unreal*]: em suma, absolutizar uma condicionalidade. (KSA, 13: 14 [153-154], de 1888)

Mas a questão da verdade e da certeza é secundária. Ao olhar do genealogista a “questão dos valores é mais *fundamental* do que a questão da certeza: a última só alcança seriedade quando se pressupõe que a questão do valor foi respondida” (KSA, 12: 7 [49], de 1883-1886). Na genealogia do conhecimento, por conseguinte, o que está em jogo é a avaliação perspectiva de uma determinada espécie animal que precisa atribuir um valor incondicional àquilo de que ela necessita para sobreviver e prosperar. Ao considerar que sua perspectiva é incondicional, ou seja, ao absolutizar uma condicionalidade, o homem se furta ao perspectivismo, revestindo as avaliações perspectivas das quais depende sua conservação com as cores da moralidade, da verdade. Mas o fato de que elas sejam “verdades” para nós não afere nada em favor de sua “verdade”.

Para Nietzsche o móvel de todo ideal epistemológico ocidental está diretamente associado a este valor moral, que, ao fim e ao cabo, escamoteia o devir,

na medida em que projeta no mundo a ficção do *ser*, o deus agora morto, uma instância não acometida pela mudança, pelos afetos, pela interpretação, e reclama pretensão de verdade. É este ideal ascético que Nietzsche procura combater, ao mesmo tempo em que mostra a dívida das ciências, em particular do mecanicismo, para com este ideal no âmbito mesmo de sua interpretação de mundo: a idéia de calculabilidade da natureza, a redução do qualitativo ao quantitativo; a idéia de causalidade, parasitária de uma concepção atomista da subjetividade, em que partículas indivisíveis e imutáveis são responsabilizadas pela ação, com a conseqüente duplicação do mundo na instância da atividade e do “agente por trás da ação”; a concepção de que o universo caminha em direção a um estado final de equilíbrio termodinâmico, o que se deduz a partir da segunda lei da termodinâmica formulada por Clausius, em que o devir é finalmente estancado.

Em suma, a crítica de Nietzsche às ciências de um modo geral, e ao mecanicismo em particular, podem ser divididas em duas direções: a) a crítica ao valor ascético da *vontade de verdade*; b) a denúncia dos erros interpretativos das ciências decorrentes da fé neste ideal, que se traduzem na tentativa de escamotear o devir, burlar a eternidade da mudança que os nossos sentidos revelam. Em primeiro lugar, pois, a crítica nietzscheana se realiza do ponto de vista do valor, do valor que move a ciência bem como do valor da ciência dentro de um sistema maior que é a cultura e por fim a vida; daí segue uma crítica às interpretações de mundo realizadas pelas ciências.

### **3.2. O caráter ascético da ciência**

A denúncia do caráter ascético das ciências, da sua continuidade ideal com o projeto teológico-metafísico, aparece na obra de Nietzsche intimamente relacionada à sua crítica da modernidade. É na obra *Além do bem e do mal*, uma obra deliberadamente anti-moderna, que as críticas ao naturalismo científico aparecem pela primeira vez de forma incisiva, ou mesmo corrosiva. Em *Ecce homo*, Nietzsche reconhecerá que *Além do bem e do mal* “é, em todo o essencial, uma *crítica da modernidade*”, e acrescenta, “não excluídas as ciências modernas” (*EH, Além do bem e do mal*, § 2). Vários temas caros às ciências, como o materialismo, atomismo, causalidade, objetividade, verdade, tudo aquilo que constitui a “cientificidade” das ciências, são fustigados pela crítica corrosiva e experimental da obra.

De um lado Nietzsche critica as ciências em sua tentativa de ocupar o lugar que pertence à filosofia na hierarquia de disciplinas, o que neste ponto o coloca em continuidade com o valor atribuído pelos antigos à disciplina filosófica. Denuncia também a incapacidade das ciências em criar novos valores, tarefa reservada aos filósofos. Por outro lado, utiliza vários elementos que caracterizam o procedimento e os resultados da ciência como ferramenta para criticar posições metafísicas herdadas da tradição filosófica.

As críticas se prolongam até a obra *Genealogia da moral*, escrita como complemento a *Além do bem e do mal*. Nestas obras, a posição de Nietzsche em relação à ciência é bastante clara, especificamente no tocante aos valores que ela carrega: o ateísmo científico, assim como o positivismo, dá continuidade à marcha do niilismo, é o resultado mais acabado do ideal ascético<sup>123</sup>. Apesar da denúncia do dogmatismo característico da metafísica e da religião, a ciência ainda pisa no mesmo solo dos seus valores morais: a vontade de verdade a todo custo. Ao perpetuar os valores ascéticos que constituíram a história do niilismo ocidental, um outro problema se desvela: a impotência da ciência ante a urgente tarefa de criação de novos valores.

Vimos no capítulo anterior que é a própria lógica do niilismo que desemboca nesse impasse. A história do ocidente é interpretada por Nietzsche como uma história niilista, como um processo que se conduziu sob a proteção de valores morais que definem uma oposição radical entre verdade e aparência, alimentando uma hostilidade contra tudo que insinuasse volatilidade, mudança, devir. A metafísica e a religião seriam as guardiãs deste ideal, procederiam por meio da oposição de valores, radicando o conhecimento no âmbito do mundo ideal. Historicamente, como se sabe, as ciências modernas se apresentaram como inimigas declaradas do dogmatismo metafísico, bem como das fantasias religiosas. Nietzsche tem a suspeita, todavia, de que o alardeado ateísmo científico não é outra coisa senão o ponto culminante desta mesma história, a forma mais bem acabada de seu desenvolvimento. Seriam as ciências modernas realmente um “ideal contrário” ao ascético? Teriam elas em seu bojo o poder de oferecer uma nova tábua de valores para além daqueles cultivados ao longo de vinte séculos?

---

<sup>123</sup> “O ateísmo incondicional e reto (...) não está, portanto, em oposição a esse ideal, como parece à primeira vista; é, isto sim, uma das últimas fases do seu desenvolvimento, uma de suas formas finais e conseqüências internas – é a apavorante *catástrofe* de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a *mentira de crer em Deus*.” (GM, III, §27)

Nietzsche entende o ideal ascético como um tipo de interpretação da existência dotado de um poder imenso, possuidor de uma finalidade diante da qual “todos os demais interesses da existência humana pareçam estreitos e mesquinhos” (*GM*, III, § 23), de tal modo que povos e épocas são interpretados em vista dessa meta única, que “não admite qualquer outra interpretação” (*Ibidem*), um tipo de interpretação da existência que “não se submete a poder algum, acredita, isto sim, na sua incondicional *distância hierárquica* em relação a qualquer poder” (*Ibidem*), ao ponto de considerar-se o único tipo legítimo de interpretação da existência. Nietzsche, então, lança uma indagação:

Onde está a *contrapartida* desse sistema compacto de vontade, meta e interpretação? Por que *falta* a contrapartida?... Onde está a outra “*uma meta*”? (*Ibidem*)

A questão, pois, seria a de saber se existe, dentre as perspectivas engendradas contemporaneamente, uma que oferecesse um sistema alternativo de interpretação, uma contrapartida a este ideal que confere sentido a existência a partir de um “além mundo”, um mundo ideal. Entre os alegados opositores deste sistema de interpretação que promove a duplicação ontológica estaria a ciência.

Dizem-me que *não* falta, que não apenas travou um longo e feliz combate contra esse ideal, como já o teria dominado em tudo aquilo que importa: toda a nossa moderna *ciência* seria testemunha disso – esta ciência moderna que, como verdadeira filosofia da realidade, evidentemente crê apenas em si mesma, evidentemente possui a coragem, a vontade de ser ela mesma, e até agora saiu-se bastante bem sem Deus, sem Além e sem virtudes negadoras. (*Ibidem*)

A ciência moderna manifestaria um sincero interesse na superação do ideal ascético, uma poderosa tentativa de destituir os velhos ideais da metafísica: Deus, as distinções entre mente e corpo, mundo verdadeiro e aparente. Para Nietzsche, contudo, esta oposição não se realiza no plano mais fundamental, no terreno dos valores. A ciência teria sido desenvolvida, ao longo da modernidade, com base ainda nos mesmos valores atribuídos à metafísica, com a mesma expectativa de que o produto de seus esforços denotasse a natureza divina de seu empreendimento, em suma, compartilharia ainda dos mesmos erros que estes valores ocasionam<sup>124</sup>. A

<sup>124</sup> Em um aforismo intitulado *Graças a três erros*, Nietzsche escreve: “A ciência foi promovida nos últimos três séculos, em parte por que com ela e mediante ela se esperava compreender melhor a



ciência, por conseguinte, não representaria ainda uma oposição verdadeira ao ideal ascético, a “verdade é precisamente o oposto do que se afirma”, ela não teria a capacidade de instituir novos valores, pois ela ainda caminha e se desenvolve nas trilhas do velho ideal.

a ciência hoje não tem absolutamente *nenhuma* fé em si, e tampouco um *ideal* acima de si - e onde é ainda paixão, amor, ardor, *sofrer*, não é o oposto desse ideal, mas antes a *sua forma mais recente e mais nobre*. (GM, III, § 23)

A crítica do empreendimento científico moderno se faz em relação, prioritariamente, aos valores que a constituem, em suma, à sua fé cega no valor superior da verdade, em sua *vontade de verdade*: “Esses estão longe de serem espíritos livres: *eles crêem ainda na verdade*.” (GM, III, §24). Ela é propelida ainda por este valor, o valor decisivo na caracterização do ideal ascético: a “incondicional vontade de verdade, é a *fé no próprio ideal ascético*” (Ibidem). Apesar do rigor e da satisfação com que os cientistas desenvolvem seus trabalhos, isto “*não demonstra em absoluto que a ciência como um todo possua hoje uma meta, uma vontade, uma paixão própria grande de fé*” (GM, III, § 23). Ela não tem qualquer meta própria para opor ao ideal ascético, antes permanece afiliada a este por pura inércia<sup>125</sup>.

A ideologia positivista com a qual o espírito científico se insurgiu contra a metafísica e saiu de sua tutela revela, ao contrário, a dívida que ela mantém para com seus valores. A tentativa de atingir uma dimensão da realidade existente em si mesma, o “*querer deter-se ante o factual, ante o factum brutum, o fatalismo dos ‘petits faits’ (ce petit fatalisme, como eu chamo)*” (GM, III, §24), descortina para Nietzsche a ingerência do ascetismo dentro da própria ciência, sua tentativa de se furtrar à interpretação, a “*violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear, e o que seja mais próprio da essência do interpretar*” (Ibidem), sua

---

bondade e a sabedoria divinas – o motivo principal na alma dos grandes ingleses (como Newton) –, em parte porque se acreditava na absoluta utilidade do conhecimento, sobretudo na íntima ligação de moral, saber e felicidade – o motivo principal na alma dos grandes franceses (como Voltaire) –, em parte porque na ciência pensava-se ter e amar algo desinteressado, inócuo, bastante a si mesmo, verdadeiramente inocente, no qual os impulsos maus dos homens não teriam participação – o motivo principal na alma de Spinoza, que, como homem do conhecimento, sentia-se divino: - graças a três erros, portanto.” (GC, § 37)

<sup>125</sup> “a ciência é hoje um *esconderijo* para toda espécie de desânimo, descrença, remorso, *despectio sui* [desprezo de si], má consciência – ela é a *inquiétude* da ausência de *ideal*, o sofrimento pela *falta* do grande amor, a insatisfação por uma frugalidade *involuntária*.” (GM, III, § 23)

impotência quanto à tarefa urgente de formular novos valores que se oponham àqueles que caracterizaram toda a tradição filosófica ocidental<sup>126</sup>.

a ciência está longe de assentar firmemente sobre si mesma, ela antes requer, em todo sentido, um ideal de valor, um poder criador de valores, a cujo *serviço* ela *possa acreditar* em si mesma – ela mesma jamais cria valores. Sua relação com o ideal ascético não é absolutamente antagonística em si, ela antes representa, no essencial, a força propulsora na configuração interna deste. (GM, III, §25)

Nas ciências, pois, a questão acerca do valor da verdade já está de antemão respondida. Na medida em que ela se conforma e esta resposta em torno de seu valor, dá continuidade ao ideal ascético. Ela está, por conseguinte, a serviço deste ideal, encontra nele a sua justificação<sup>127</sup>. O ideal ascético, contudo, expressa uma vontade negativa de poder, uma vontade de tornar permanente, de fixar, de estancar a mudança. Por conta dele a ciência engendra, enfim, seu próprio mundo verdade<sup>128</sup>.

Se a ciência permanece nas trilhas do ideal ascético, se a sua mola propulsora continua sendo o valor decisivo na caracterização do ascetismo, a pretensão de superar os valores da metafísica através da ciência se mostra ociosa. Ao opor à metafísica suas descrições mais precisas e refinadas da natureza e reclamar para elas o status de “verdade”, ao se degladiar com a religião pela falsificação de que ela se vale para compreender a totalidade da existência, a ciência acentua os mesmos valores da metafísica e da religião. Não estaria, pois, em condições de legislar novos valores que se opusessem decisivamente àqueles da civilização ocidental.

Apesar de Nietzsche ver com bons olhos a continuidade do empreendimento científico, “eu seria o último a estragar o prazer que tais honrados trabalhadores

<sup>126</sup> No conhecido capítulo intitulado “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, da obra *Crepúsculo do Ídolo*, em que Nietzsche mostra o desenvolvimento da “Idéia” na história da filosofia, e que é também a história do niilismo, o positivismo é identificado como um de seus estágios terminais. Assim ele escreve: “O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também *desconhecido*. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?... (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo.)” (CI, “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, § 4)

<sup>127</sup> “A própria ciência *requer* doravante uma justificação (com isto não se quer dizer que exista uma tal justificação). Considere-se, quanto a isso, os mais antigos e os mais novos filósofos: em todos eles falta a consciência do quanto a vontade de verdade mesma requer primeiro uma justificação, nisto há uma lacuna em cada filosofia – por que isso? Por que o ideal ascético foi até agora *senhor* de toda filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não *podia* em absoluto ser um problema.” (GM, III, § 24)

<sup>128</sup> No tópico seguinte desenvolvemos esta idéia do “mundo-verdadeiro” das ciências.

encontram no seu ofício: porque me alegro do seu trabalho” (*GM*, III, § 23), e o fato de a ciência ter-se “afastado vitoriosamente da teologia” (*BM*, § 204), percebe ao mesmo tempo a impotência das ciências no que tange à tarefa de criação de novos valores. Mostra-se avesso, com isso, a uma inversão hierárquica que se processava a partir da modernidade: discorda da pretensão das ciências de substituir a filosofia e ainda por cima ditar-lhe leis:

a ciência, tendo-se afastado vitoriosamente da teologia, da qual por muito tempo fora “serva”, pretende agora, com toda a altivez e incompreensão, ditar leis à filosofia e fazer papel de “senhor” que digo? de *filósofo* mesmo. (*BM*, § 204)

Ora, com a eficácia das leis científicas formuladas no contexto da modernidade, cada vez mais as ciências foram ganhando em prestígio, ao ponto de os cientistas serem transformados nos novos hierofantes da verdade e a filosofia ser pouco a pouco relegada a uma posição de insignificância e utilidade duvidosa. Na mente mesma dos cientistas, dirá Nietzsche, e neste ponto ele lança mão de experiências pessoais enquanto filólogo, a capacidade do poder sintético da filosofia era posta em dúvida, bem como se ela realmente traria algum tipo de benefício prático.

Minha memória – a memória de um homem de ciência, se me permitem! – está repleta de ingenuidades arrogantes que ouvi de jovens pesquisadores e velhos médicos, acerca da filosofia e dos filósofos (...). Às vezes era o especialista conhecedor de seu canto que se punha instintivamente em guarda contra todas as tarefas e capacidades sintéticas; logo era o trabalhador diligente que percebera um odor de *otium* [ócio] e de nobre exuberância na economia espiritual do filósofo, sentindo-se então prejudicado e diminuído. Logo era esse daltonismo do homem utilitário, que não vê na filosofia senão uma série de sistemas *refutados* e um esbanjamento que a ninguém “beneficia”. (*BM*, § 204)

Tal inversão hierárquica, contudo, denota para Nietzsche a hegemonia reinante de um certo “plebeísmo da cultura”, a ascensão, na era moderna, do gosto democrático, “um dos mais sutis efeitos da ordem e desordem democrática” (*Ibidem*). Isto pode se perceber pela falta de nobreza do cientista, reduzido por Nietzsche à figura de um trabalhador diligente. Nietzsche pergunta: “o que é o homem de

ciência?” A resposta remete, diretamente, à incapacidade destes em criar novos valores:

Primeiramente um tipo de homem sem nobreza, com as virtudes de um tipo sem nobreza, isto é, que não domina, não tem autoridade nem auto-suficiência: ele possui laboriosidade, paciente compreensão de seu posto e lugar, uniformidade e moderação nas habilidades e exigências, tem o instinto para perceber seus iguais e o que eles necessitam... (BM, § 206)

É um tipo, pois, que não possui os atributos necessários à realização da tarefa sem a qual os valores ascéticos que se perpetuaram ao longo da história ocidental poderiam ser superados. É um tipo movido por valores “utilitários”<sup>129</sup>, preocupado com o “reconhecimento”, em suma, um “membro de um rebanho” (BM, § 206). Nietzsche se pergunta, ao mesmo tempo, se a desconfiança dos cientistas em relação aos filósofos e à filosofia moderna não teria sido ocasionada pelos próprios filósofos, pela mesquinhez espiritual que dominava a filosofia na modernidade, a “filosofia reduzida a uma teoria do conhecimento” (BM, § 204), a um retraimento da vontade no que tange à tarefa de criar valores. Ora, a crítica de Nietzsche, neste ponto, dirige-se em grande medida aos filósofos de matriz positivista que, eles mesmos, subordinam por completo a filosofia aos resultados das ciências.

quem, por exemplo, se dispõe a colocar a filosofia “sobre bases estritamente científicas”, precisa antes colocar não só a filosofia, mas também a verdade *de cabeça pra baixo*: a pior ofensa ao decoro que se poderia cometer com duas damas tão respeitáveis. (GM, III, § 24)

Talvez tenha sido a “mesquinhez dos novos filósofos, o que minou mais radicalmente o respeito pela filosofia e abriu as portas ao instinto plebeu” (BM, § 204). A abstenção quanto à urgente tarefa de criação de novos valores, o querer se furta a estabelecer novos rumos, à transvalorar os valores estabelecidos, mostra a impotência a que a filosofia teria, ela mesma, se conduzido: “Como poderia uma tal filosofia – *dominar?*” (Ibidem). Neste ponto, por conseguinte, Nietzsche está de pleno acordo com os gregos: é preciso restituir à filosofia o lugar mais elevado na

---

<sup>129</sup> Como escreve Deleuze: “O que precisamente denuncia na ciência é a mania científica de procurar compensações, o *utilitarismo* e o *igualitarismo* propriamente científicos”. DELEUZE, Gilles. Op. cit., 1976, p. 23.

hierarquia das disciplinas do pensamento, é ela quem tem a tarefa de criar valores, de legislar<sup>130</sup>.

A crítica à impotência legislativa que cerca o positivismo é estendida também àqueles que se conformam ao ceticismo. É certo que, como vimos em nosso primeiro capítulo, Nietzsche mobiliza o ceticismo como contraposição ao dogmatismo metafísico. Tal ceticismo, contudo, não deveria impedir ao filósofo a tarefa de criar novos valores, não deveria resultar em uma “paralisia da vontade”: “Paralisia da vontade: onde não se encontra hoje esse aleijão!” (*BM*, § 208). Esta seria, aliás, a própria doença européia, a incapacidade de dar vazão às forças expansivas e reter a energia num ponto de interrogação.

a maior parte, por exemplo, daquilo que hoje se expõe nas vitrines como “objetividade”, “cientificidade”, “*l’art pour l’art*” [arte pela arte], “conhecimento puro, livre da vontade”, é apenas ceticismo ornamentado e paralisia da vontade – por este diagnóstico da doença européia quero ser responsável. (*BM*, § 208)<sup>131</sup>

No limite, diríamos, as ciências e a figura do cientista deveriam subordinar-se à filosofia, já que a esta seria facultada a capacidade de projetar novos valores, agora em consonância com a vida. “Não existe, a rigor, uma ciência ‘sem pressupostos’”, reafirma Nietzsche em consonância com uma passagem da *Gaia ciência*, “o pensamento de uma tal ciência é impensável, paralógico: deve haver antes uma filosofia, uma ‘fé’, para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um *direito* à existência” (*GM*, III, § 24). A fé a que Nietzsche se refere é, precisamente, àquela do valor inestimável da verdade, do valor metafísico da verdade, da verdade como Ser, como essência, como algo

<sup>130</sup> “Talvez seja indispensável, na formação de um verdadeiro filósofo, ter passado alguma vez pelos estágios em que permanecem, em que *têm* de permanecer os seus servidores, os trabalhadores filosóficos; talvez ele próprio tenha que ter sido crítico, cético, dogmático e historiador, e além disso poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, ‘livre-pensador’, e praticamente tudo, para cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos de valor humanos e poder observa-los com muitos olhos e consciências, desde a altura até a distância, da profundidade à altura, de um ponto qualquer à amplidão. Mas tudo isso são apenas condições de sua tarefa; ela mesma requer algo mais – ela exige que ele *crie* valores.” (*BM*, § 211)

<sup>131</sup> Nietzsche explica ainda: “Pois o ceticismo é a mais espiritual expressão de uma complexa constituição fisiológica, que na linguagem corrente chamam neurastenia e debilidade; ele surge toda vez que se cruzam, de modo súbito e decisivo, raças por longo tempo separadas. A nova geração como que herda no sangue medidas e valores diversos, nela tudo é inquietude, perturbação, tentativa, dúvida; as melhores forças inibem, as próprias virtudes não permitem uma à outra crescer e se fortalecer, no corpo e na alma faltam equilíbrio, gravidade, segurança perpendicular” (*BM*, § 208).

divino, que não diz respeito às nossas exigências vitais. Seria do filósofo a tarefa de criar novos valores, desta vez em consonância não apenas com a exigência de conservação da espécie (expresso pela vontade de verdade), mas que, ao mesmo tempo, integrasse e desse vazão às forças expansivas do homem, pois seu “conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*” (*BM*, § 211)

Para Nietzsche, pois, é absolutamente falso que o espírito objetivo possa conduzir o homem sob a proteção do seu ideal. As pretensões positivistas, de fazer uma reformulação da sociedade com base nos ideais propugnados pelas ciências, como queria Augusto Comte, não passam de uma continuação dos ideais ascéticos que a modernidade herdou do espírito cristão. “Por mais gratos que sejamos ao espírito objetivo”, escreve Nietzsche, “afinal deve-se ter cautela também com a própria gratidão” (*BM*, § 211). O tipo objetivo, por conseguinte, não deveria constituir-se como uma meta, ele “é apenas um instrumento; digamos que é um espelho – não uma ‘finalidade em si’” (*BM*, § 207), um instrumento “precioso”, é verdade, na medida em que possa demolir os edifícios metafísicos, mas “facilmente vulnerável e embaçável instrumento de mediação e jogo de espelhos, que devemos poupar e respeitar; mas ele não é uma meta, não é uma conclusão e elevação” (*BM*, § 207). Ele ainda deveria se subordinar à tarefa legisladora dos filósofos do futuro.

Como dissemos no início do tópico, com efeito, são os valores norteadores das ciências modernas o alvo principal das críticas do filósofo alemão. É o valor atribuído à verdade que compromete ainda as ciências com o ascetismo. Elas seriam incapazes de criar valores opostos àqueles da tradição, por conseguinte não constituiriam uma meta à qual se devesse almejar. No sistema geral que constitui a cultura eles deveriam ainda subordinasse aos filósofos, responsáveis pela postulação de valores conformes à vida ascendente. Mas estes não são os únicos problemas do empreendimento científico: a intensificação do valor atribuído à verdade faz com que as ciências, por fim, criem o seu próprio “mundo-verdade” em oposição ao mundo do devir. É sobre esta problemática que nos debruçaremos agora.

### 3.3. O “mundo-verdadeiro” da ciência: mecanicismo, lei e matéria

Parece contraditório afirmar que a ciência também possui um “mundo-verdadeiro”, principalmente no contexto da obra de um autor que se alia ao naturalismo científico no intuito de combater a duplicação ontológica que a visão metafísica encerra. Mas as ciências, para Nietzsche, também não estão livres das implicações metafísicas que decorrem de uma relação fetichista com a linguagem, inclinada a uma semântica realista, muito menos das conseqüências que a *vontade de verdade* determina: “Evidentemente, a vontade de verdade é aqui apenas o ansiar por um *mundo permanente*” (KSA, 12: 9 [60], de 1888). Ao mover-se pela exigência de certeza, ou seja, ao conduzir-se sob os auspícios da *vontade de verdade*, o homem científico não apenas afirma um outro mundo, mas nega o mundo da vida, da natureza e da história. Nietzsche escreve:

Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse “outro mundo” – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso mundo*? (GC, § 344)

É da velha flama acendida pelo platonismo e pelo cristianismo, da crença metafísica de que “Deus é a verdade”, de que a “verdade é divina”, que se alimenta ainda o espírito científico. É na medida em que se coaduna a este ideal, pois, que as ciências modernas incorrem no erro de projetar um mundo que não seja o da vida, do devir eterno de todas as coisas. Apesar de todo esforço das ciências naturais em se desvencilhar das heranças metafísicas e teológicas que a antecederam no esforço de compreensão do mundo natural, a presença da *vontade de verdade* como um dos móveis de seu ideário se traduz na relação ingênua que o homem científico mantém com suas teorias, leis e explicações científicas. Para Nietzsche, os físicos acreditam estar de posse do “texto” natureza, quando na verdade as leis que eles descobrem e as explicações que oferecem não passam de interpretação, de verdades perspectivas: “a física é apenas uma interpretação e disposição do mundo [*eine Welt-Auslegung und Zurechtlegung*], e não uma explicação do mundo” (BM, § 14).

Com efeito, Nietzsche reconhece que começa a despontar em alguns pensadores a idéia de que a física seja também uma interpretação, uma perspectiva

sobre o mundo, mas este é um movimento o qual estaria ainda em seus primeiros passos. Grosso modo, as ciências naturais continuavam procedendo segundo a lógica da descoberta, segundo a crença de que suas formulações corresponderiam à estrutura do mundo, às leis necessárias que governam o reino da contingência. Ora, ao atribuir ao mundo uma estrutura de leis eternas e imutáveis as ciências naturais burlam o devir, inserindo nele uma estrutura que tem as características do *ser*, ou seja, projetam no mundo a ficção da imutabilidade, de que existe algo que não está sujeito à mudança e, com isso, acreditam escapar ao perspectivismo.

Para Nietzsche, mesmo a interpretação de mundo de maior êxito, o mecanicismo<sup>132</sup>, incorreria ainda no erro de supor unidades materiais na natureza, átomos sujeitos a leis de movimento eternas e imutáveis. Sem dúvida, a partir da eficácia das formulações realizadas por Isaac Newton em torno da mecânica celeste, das leis de movimento dos corpos, o mecanicismo passou a ser o modelo paradigmático das ciências naturais. Todas as ciências que requisitassem legitimidade deveriam, a partir de então, ter em conta o modo de pensar mecanicista, que conseguira um nível nunca antes alcançado de exatidão e eficácia instrumental em relação ao domínio da natureza. O ponto máximo da crença nas formulações desenvolvidas por Newton pode ser resumido no determinismo de Laplace: se conhecêssemos todas as interações de tudo aquilo que compõe o universo, as equações e suas respectivas soluções, bem como todas as condições iniciais, poderíamos determinar e prever toda a evolução do mundo para qualquer valor do tempo<sup>133</sup>.

Ora, o que está em jogo com a interpretação mecanicista, avalia Nietzsche, é justamente esta capacidade de previsão dos eventos, de calculabilidade do mundo. Para Nietzsche esta calculabilidade depende da suposição de que na natureza existam partículas materiais indestrutíveis, unidades de matéria organizadas segundo leis necessárias.

---

<sup>132</sup> “Das *interpretações de mundo* que foram tentadas até agora, a mecanicista parece estar em primeiro plano, vitoriosa. Visivelmente, ela tem a boa consciência do lado dela; e nenhuma ciência acredita de verdade em progresso e sucesso, a não ser que eles sejam conquistados com a ajuda de procedimentos mecanicistas.” (KSA, 11: 36 [34], de 1885)

<sup>133</sup> De acordo com o físico Bastos Filho, o enunciado de Laplace acerca do determinismo pode ser formulado da seguinte forma: “Seja um sistema S cuja solução que descreve objetivamente seu movimento é a família de infinitas curvas {C}. Se conhecermos as condições iniciais do sistema S, para T=0, então isso implica na redução das infinitas curvas a apenas uma delas. Essa curva nos possibilita conhecer a evolução do sistema de maneira unívoca tanto para T>0 quanto T<0.” BASTOS FILHO, Jenner Barreto. *Causalidade, (in)determinismo e (im)previsibilidade. Por que o conceito de causa é tão importante?* Revista Brasileira do Ensino de Física, v.30, n.3, p.3304-6, (2008).



Os físicos acreditam em um “mundo verdadeiro” à sua maneira: uma firme *sistematização de átomos* igual para todos os seres [*Wesen*] e com movimentos necessários... (KSA, 13: 14 [186], de 1888)

O mundo seria reduzido, na interpretação mecanicista, à interação destas partículas indivisíveis, à ação e reação de umas sobre as outras, à colisão de unidades materiais que se afetam mutuamente de maneira causal segundo leis pré-estabelecidas. Para manter o mecanicismo de pé, Nietzsche considera que são necessárias então duas ficções: a primeira é o “conceito de movimento (tomado da linguagem dos nossos sentidos)”; a segunda é o “conceito do átomo=unidade (provinda de nossa ‘experiência’ psíquica)” (KSA, 13: 14 [79], março/junho de 1888). O mundo mecanicista, pois, se sustentaria a partir de um “preconceito dos sentidos” e um “preconceito psicológico” (KSA, 13: 14 [79], março/junho de 1888). As duas noções estão intimamente interligadas e se associariam ainda à idéia de causalidade:

O mundo *mecanicista* é imaginado do modo como o olho e o tato representam um mundo (como “movido”) – de maneira que ele possa ser calculado, e de modo que unidades causais sejam simuladas, “coisas” (átomos), cujo efeito permanece constante (- transfiguração do falso conceito-sujeito no conceito de átomo). (KSA, 13: 14 [79], de 1888)

A concepção mecanicista, por conseguinte, partilha com a visão metafísica no âmbito de sua interpretação de mundo a necessidade de postular a instância do “ser” na realidade, a existência de unidades materiais imutáveis na efetividade, partículas que seriam a “causa” de determinados efeitos: “Nós sempre *rebocamos* o imutável a partir da metafísica, meus senhores físicos” (KSA, 13: 14 [187], de 1888). Para Nietzsche tais unidades materiais defendidas pelo atomismo materialista não passam de uma ficção que encontra sustentação apenas em nossa linguagem, mas que estaria já de todo refutada:

Quanto ao atomismo materialista, está entre as coisas mais bem refutadas que existem; (...) Boscovich nos ensinou a abjurar a crença na última parte da Terra que permanecia firme, a crença na ‘substância’, na ‘matéria’, nesse resíduo e

partícula da Terra, o átomo: o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na Terra. (*BM*, § 12)<sup>134</sup>

A crença nas unidades materiais, sustenta Nietzsche, deriva de nossa necessidade de tornar o mundo calculável, mais facilmente manipulável em vistas de nossa sobrevivência enquanto espécie. Para conceber o mundo necessitamos calculá-lo, para calcular precisamos de causas constantes, como tais causas constantes não existem na realidade, “nós as *inventamos* – os átomos. Eis a origem da atomística.” (KSA, 12: 7 [56], de 1883-1888). O conceito de átomo, todavia, teria sido inventado com base em nossa experiência subjetiva, de que nós somos unidades causais, sujeitos de ação, daí projetado no mundo, como correspondendo a certas partículas materiais responsáveis pela ação: “Mas, com isso, enganam-se: o átomo, que postulam, é deduzido a partir da lógica daquele perspectivismo da consciência, - também ele próprio é, portanto, uma ficção subjetiva.” (KSA, 13: 14 [186], de março/junho de 1888).

No conceito de átomo, Nietzsche percebe, há uma distinção entre a força propulsora e a sua sede, como se existisse, além da força atuante, um substrato que a sustenta, um sede da força que não se confunde com ela mesma. Considerado deste modo, é como se subdividíssemos a efetividade, que não é nada além de força, de atividade, em agentes fixos separados da própria ação: “O conceito ‘átomo’, a diferenciação entre uma ‘sede da força propulsora e ela própria’, é uma *língua cifrada tomada de nosso mundo lógico-psíquico*” (KSA, 13: 14 [122], de março/junho de 1888). É nessa diferenciação entre uma sede da força (o átomo) e a força mesma atuante que Nietzsche percebe a ingerência de elementos metafísicos que possibilitam a concepção de causalidade das ciências modernas. Veremos mais sobre isso no tópico seguinte.

Filosoficamente considerado, pois, o mecanicismo estaria ainda em continuidade com certos elementos metafísicos, os quais deveriam ser destituídos para que uma interpretação plenamente naturalista se pudesse realizar. Ora, ao postular a existência de átomos materiais, partículas imutáveis no seio da efetividade, o mecanicismo também opera, à sua maneira, uma duplicação

---

<sup>134</sup> De acordo com Maurizio Ferraris: “Nietzsche obtiene de Boscovich la autorización para superar de un golpe el espiritualismo y el materialismo (como mecanicismo y como creencia em átomos materiales). No existe la matéria, existe solo fuerza (la voluntad de potencia) que, en cuanto fuerza *finita* y no infinita, permite la hipótesis del eterno retorno de todas las cosas, superando el escollo de la infinitud del mundo y la hipótesis de la entropía.” FERRARIS, Maurizio. Op. cit., p. 51.

ontológica, pois divide o devir em agente e ação, ou seja, pressupõe a existência de sujeitos por trás da atividade característica da efetividade. Tais sujeitos da ação, os átomos, são concebidos pelo mecanicismo como sendo da ordem da imutabilidade, do *Ser*, não seriam portanto sujeitos ao tempo, à mudança.

O fato de tornarmos o mundo mais facilmente manipulável, de que o fazemos calculável, considera Nietzsche, não aduz nada em favor da verdade de tal interpretação. Pra ele, não passa de uma concessão “humanitária” que acreditemos que a verdade do mundo corresponda justamente aos conceitos que refletem nossas exigências prático-vitais.

O mesmo se dá com a crença que hoje em dia satisfaz tantos cientistas naturais e materialistas, a crença num mundo que deve ter sua equivalência e medida no pensamento humano, em humanos conceitos de valor, um “mundo verdade”, a que pudéssemos definitivamente aceder com ajuda de nossa pequena e quadrada razão – como? (...) Que a única interpretação justificável do mundo seja aquela em que vocês são justificados, na qual se pode pesquisar e continuar trabalhando cientificamente no *seu* sentido (- querem dizer, realmente, de modo *mecanicista?*), uma tal que admite contar, calcular, pesar, ver, pegar e não mais que isso, é uma crueza e uma ingenuidade, dado que não seja doença mental, idiotismo. (...) Uma interpretação de mundo “científica”, tal como a entendem, poderia então ser uma das *mais estúpidas*, isto é, das mais pobres de sentido de todas as possíveis interpretações de mundo: algo que digo para o ouvido e a consciência de nossos mecanicistas, que hoje gostam de misturar-se aos filósofos e absolutamente acham que a mecânica é a doutrina das leis primeiras e últimas, sobre as quais toda a existência deve estar construída, como sobre um andar térreo. (GC, § 373)

Ao simularmos unidades materiais na realidade, imputamos no caos do mundo a regularidade de que necessitamos para nossa sobrevivência enquanto espécie. Nietzsche não desconsidera, com efeito, a eficácia de tal interpretação de mundo, ao contrário, a ela vincula dois elementos importantes: a relativa capacidade de controlar o curso dos eventos e a possibilidade de reduzir o caos à simplicidade, ou seja, a abreviação do devir através de signos de linguagem. O mecanicismo, pois, nos fornece instrumentos úteis frente à diversidade constituinte do mundo, mas isso não significa que a imagem que ele constrói do devir seja a mais adequada e abrangente. Na interpretação mecanicista o caráter plural e polissêmico da existência se perde, e um mundo “essencialmente mecânico seria um mundo

essencialmente *desprovido de sentido!*” (GC, § 373). Nietzsche questiona em que medida nós conhecemos algo quando temos uma fórmula matemática: “A calculabilidade do mundo, a possibilidade de expressar todo acontecer em fórmulas – é isso realmente um ‘conceber’?” (KSA, 12: 7 [56], de 1883-1888). E então se serve de uma analogia com a música para exemplificar suas considerações:

Suponha-se que o *valor* de uma música fosse apreciado de acordo com o quanto dela se pudesse contar, calcular, pôr em fórmulas – como seria absurda uma tal avaliação “científica” da música! O que se teria dela apreendido, entendido, conhecido? Nada, exatamente nada daquilo que nela é de fato “música”! (GC, § 373)<sup>135</sup>

A redução das qualidades que percebemos na efetividade à quantidades, para Nietzsche, levaria no limite a assunção de um mundo “morto, inteiriçado, imóvel” (KSA, 12: 2 [157], de 1885-1886), o que não deixa de ser um “contra-senso” (KSA, 12: 2 [157], de 1885-1886), pois todas as nossas sensações e valorações dizem respeito à qualidades, às “nossas ‘verdades’ perspectivas que só pertencem a nós, as quais, pura e simplesmente, não podem ser ‘conhecidas’” (KSA, 12: 6 [14], de 1886). Tais valorações, as interpretações que nos constituem e constituem o devir, não podem ser “conhecidas” pelo simples fato de que a palavra conhecimento “só tem sentido em relação ao reino do que se pode contar, pesar, medir e, assim, à quantidade” (KSA, 12: 6 [14], de 1886), porém as qualidades “não são mais redutíveis umas às outras” (KSA, 12: 6 [14], de 1886) e, por conseguinte, não podem ser equacionadas quantitativamente como se isso correspondesse à estrutura efetiva da realidade.

A redução do mundo a quantidades matemáticas, a fórmulas e equações, depende da regularidade que nós previamente projetamos no mundo, mas a regularidade “da sucessão é somente uma expressão imagética *como se* aqui fosse seguida uma regra: não há nenhum de fato.” (KSA, 12: 2 [142], de 1885-1886). Por conseguinte, a pretensão de prever deterministicamente os eventos da natureza, que se baseia nessa suposta regularidade, subordina-se a uma ficção inicial em torno de elementos que, para Nietzsche, não existem na natureza, mas que permitiriam calculá-la: “Ilusão de que algo *seja conhecido* onde temos uma fórmula matemática

<sup>135</sup> Em um fragmento póstumo, Nietzsche escreve: “O que, porém, seria concebido em uma música, se tudo o que nela é calculável e pode ser abreviado em fórmulas fosse calculado?” (KSA, 12: 7 [56], de 1883-1888)

para o acontecer: este é só *designado, descrito*: nada mais!” (KSA, 12: 2 [89], de 1885-1886).

As leis da natureza às quais os corpos físicos deveriam obedecer e que nos permitiriam prever eventos, não passariam de ficções que não correspondem ao “texto” natureza. Do fato de que algo aparentemente se repete não significa que ele aconteça deste modo em consequência da obediência a uma lei:

Que algo aconteça *sempre* tal e qual é aqui interpretado como se um ser [*Wesen*], em consequência de uma obediência a uma lei ou a um legislador, agisse sempre de tal e qual forma; enquanto, por outro lado, esse algo, abstraído da “lei”, tivesse liberdade para agir de outra maneira. (KSA, 12: 2 [142], de 1885-1886)

A linguagem utilizada pelas ciências, na suspeita de Nietzsche, é um testemunho da dívida que elas mantêm em relação a considerações de caráter social e moral, bem como a elementos eminentemente teológico-metafísicos<sup>136</sup>. A ingerência de elementos morais na natureza pode ser percebida através das idéias de igualdade perante a lei e liberdade: “Igualdade geral perante a lei: nisso a natureza não é diferente nem está melhor do que nós” (*BM*, § 22), “Acautelome de falar de ‘leis’ químicas: isso tem um sabor moral” (KSA, 11: 36 [18], de 1885), ou ainda, “Afastemos aqui os conceitos populares ‘necessidade’ e ‘lei’: o primeiro estabelece no mundo uma falsa coação, o segundo uma falsa liberdade.” (KSA, 13: 14 [79], de 1888). Reduzimos um evento a uma fórmula, mas não passa de mitologia imaginar que por isso ele obedeça a uma lei<sup>137</sup>. Na idéia de leis da natureza, sobreviveria ainda o conceito de Deus como legislador, como se tudo

---

<sup>136</sup> Podemos perceber motivações metafísicas, por exemplo, na linguagem empregada por Newton nos seus *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*. Nesta obra, as definições de tempo, espaço e movimento, por exemplo, são realizadas através de uma contraposição com o reino dos sentidos, da relatividade: “I. O tempo absoluto, verdadeiro e matemático flui sempre igual por si mesmo e por sua natureza, sem relação com qualquer coisa externa, chamando-se com outro nome ‘duração’; o tempo relativo, aparente e vulgar é certa medida sensível e externa de duração por meio do movimento (...). II. O espaço absoluto, por sua natureza, sem nenhuma relação com algo externo, permanece sempre semelhante e imóvel; o relativo é certa medida ou dimensão móvel desse espaço, a qual nossos sentidos definem por sua situação relativa aos corpos (...). IV. O movimento absoluto é a translação de um corpo e um lugar absoluto para outro absoluto, ao passo que o relativo é a translação de um lugar relativo para outro relativo.” NEWTON, Isaac. *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*. Em: *Newton*. São Paulo, Abril Cultural, 1979, p. 8-9. (Coleção Os Pensadores)

<sup>137</sup> “Se levo um acontecer regular a uma *fórmula*, então facilitei, abreviei etc. para mim a designação do fenômeno [*Phänomens*] em seu todo. Mas não constatei nenhuma ‘lei’, antes propus a questão: de onde provém o fato de que aqui algo se repita? (...) é mitologia pensar que, aqui, forças obedecem a uma lei, de modo que, como consequência de sua obediência, tenhamos a cada vez o mesmo fenômeno [*gleiche Phänomen*].” (KSA, 12: 7 [14], de 1883-1888)

devesse obediência a uma lei transcendente que sobre-determina as ações e os eventos, contudo, Nietzsche escreve: “Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades: não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida” (GC, § 109).

A regularidade dos eventos, nesse sentido, não necessariamente deve ser interpretada como se houvesse obediência a uma lei natural. Nietzsche, como vimos no tópico 2.4, sugere que tal regularidade possa advir unicamente da “imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder”, da relação polêmica entre diferentes centros de força, e que tal interpretação acabasse afirmando sobre esta mesma regularidade dos eventos, que o mundo tem “um curso ‘necessário’ e ‘calculável’, mas *não* por que nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas conseqüências” (BM, § 22).

O que Nietzsche procura desmistificar em relação à interpretação de mundo mecanicista, pois, é a intenção de que suas leis de movimento, sua compreensão da causalidade, de átomo, bem como a redução do qualitativo ao quantitativo, tenham sua contrapartida na efetividade, ou seja, correspondam a algo no mundo, ao “texto” natureza. Com esta postura o mecanicismo almeja se furtar ao perspectivismo. Do ponto de vista da utilidade, contudo, Nietzsche não ensaia qualquer tipo de objeção, pois reconhece a eficácia das leis que as ciências naturais costumam produzir, particularmente as mecanicistas. A idéia de que tal interpretação corresponda à efetividade, todavia, caracteriza para o filósofo alemão tão somente ingenuidade e fé cega na razão humana. Ao contrário de uma visão *realista*, ainda parasitária do ideal ascético da *vontade de verdade*, em que os elementos da teoria mecanicista corresponderiam a certas propriedades objetivas do mundo, Nietzsche mantém que o “homem só reencontra, nas coisas, aquilo que ele mesmo fincou nelas” e que este “reencontrar se chama ciência” (KSA, 12: 2 [174], de 1885-1886).

Esta suposta visão realista das ciências em torno da existência dos átomos físicos, contudo, é no mínimo questionável. De acordo com Antônio Diéguez<sup>138</sup>, a reformulação da teoria atômica empreendida por John Dalton não foi isenta de questionamentos e motivo de suspeita. Muitos químicos e físicos do século XIX, assegura Diéguez, duvidavam de que os átomos concebidos pelas teorias tivessem

---

<sup>138</sup> DIÉGUEZ J. Antônio. Op. cit., 49-65.

qualquer contrapartida na realidade e consideravam tal crença eminentemente metafísica. Ao contrário, a tendência dominante na interpretação dos fenômenos atômicos parecia ser a de que os átomos constituíam apenas instrumentos de análise, esgotando-se aí seu valor heurístico. Diéguez transcreve um texto de William Whevell, naturalista que, segundo ele, traduziu o sentimento de boa parte dos pesquisadores em torno da questão:

Na medida em que a suposição de átomos como estes de que falamos serve para expressar as leis da composição química a que nos referimos, é uma suposição clara e útil. Mas se a teoria atômica é apresentada como afirmando (e seu autor, o Dr. Dalton, parece tê-la apresentado com tal intenção) que os elementos químicos estão realmente compostos de *átomos*, quer dizer, de partículas indivisíveis, não podemos deixar de assinalar que para tal conclusão a investigação química não tem proporcionado, nem pode proporcionar uma evidencia satisfatória.<sup>139</sup>

Poderíamos dividir as opiniões em três grupos: a) o daqueles que se utilizavam da teoria atômica para a explicação dos fenômenos físicos e defendiam a sua subsistência na realidade física; b) um segundo grupo, que se utilizava da teoria atômica mas se mostrava cético em relação à existência de tais elementos na realidade, e que portanto os mantinha apenas como ficções úteis, como instrumentos, e; c) o grupo daqueles que constituíam uma tendência crescente no século XIX, o da teoria energética, que procuravam superar o mecanicismo e considerava que a idéia de átomos era ultrapassada, além do que trazia mais problemas do que resolvia. Este último grupo se desenvolvera a partir dos resultados da termodinâmica.

A visão *realista* em torno da teoria atômica, pois, estava longe de ser unanimidade, não constituía sequer, à época de Nietzsche, uma interpretação hegemônica. A crítica de Nietzsche ao realismo físico da teoria atômica, por conseguinte, dirigiu-se a um grupo já minoritário nas ciências da época. Nietzsche parece seguir, no concernente a este ponto da teoria mecanicista, as tendências emergentes em sua época, tanto que, em seus escritos, é patente a filiação ao

---

<sup>139</sup> “En la medida en que la suposición de átomos como estos de los que hemos hablado sirve para expresar las leyes de la composición química a las que nos hemos referido, es una generalización clara y útil. Pero si la teoría atómica es presentada como afirmando (y su autor, el Dr. Dalton, parece haberla presentado con tal intención) que los elementos químicos están realmente compuestos de *átomos*, es decir, de partículas no divisibles, no podemos dejar de señalar que para tal conclusión la investigación química no ha proporcionado, ni puede proporcionar, una evidencia satisfactoria.” WHEVELL *apud* DIÉGUEZ, op.cit., p.55.

energetismo ascendente e a concepção de que nós devemos utilizar os átomos e as noções de causa e efeito apenas como ficções úteis para fins de designação, não de explicação. Sua crítica se faz, portanto, em nome de outras concepções científicas que emergiam em sua época, o que serve de indicativo para mostrar o valor que ele conferia à continuidade do trabalho científico.

### 3.3.1. O problema da causalidade

Um dos pontos fundamentais para a compreensão da crítica nietzscheana à ciência moderna, especificamente ao mecanicismo, diz respeito à idéia de causalidade. Em geral há uma tendência em identificar a própria ciência com a idéia de explicação causal, visão no mínimo questionável. O fato é que mesmo Nietzsche, em sua derradeira obra publicada, identifica explicitamente ciência e causalidade: “a ciência – a *sadia* noção de causa e efeito” (AC, § 49. Grifo nosso). Como interpretar esta afirmação no contexto da obra de um autor que, em um sem número de passagens, afirma explicitamente o caráter falso e ilusório destes conceitos?

A disputa acerca do alcance da crítica nietzscheana em relação à noção de causa e efeito é lugar comum nas diversas interpretações de sua filosofia, especialmente entre aqueles que tematizam a especificidade de sua relação com o conhecimento científico<sup>140</sup>. Nietzsche recusa como um todo a idéia de causalidade, ou suas objeções dizem respeito apenas a aspectos específicos? Neste tópico, tentaremos mostrar que a crítica nietzscheana se faz em direção a um ideal específico de causalidade: àquele das “falsas causas”, uma idéia de causalidade que projeta “sujeitos” na efetividade e que “coisifica” as noções de causa e efeito. Além disso, defenderemos ainda a possibilidade de se argumentar em favor de uma idéia de *causalidade da vontade de poder*, ou seja, assumiremos que a crítica de Nietzsche passa por uma re-interpretação da idéia de causalidade, por uma nova atribuição de sentido.

Em primeiro lugar, pois, é necessário observar que a própria idéia de causalidade, como conceito, possui uma história, e que a determinação daquilo que constituiria uma explicação causal sólida é objeto de debates intensos ao longo de toda a filosofia científica ocidental.

---

<sup>140</sup> Para um resumo desta disputa, que envolve intérpretes como Ken Gemes e Christopher Janaway, além de Brian Leiter, cf. LEITER, Op. cit., 2002, p.17-19.



De acordo com Edwin A. Burtt<sup>141</sup>, é possível distinguir ao menos três convicções distintas a esse respeito. A primeira é a posição *teleológica* das filosofias de Platão e Aristóteles, sumarizada no ditado escolástico segundo o qual a causa deve ser adequada ao efeito “formal ou eminentemente”, ou seja, de que a causa deve ser tão perfeita quanto o efeito. Segundo Burtt, tal concepção de causalidade traduz um imaginário essencialmente religioso do mundo, pois torna imperativo postular um ser ou uma divindade como causa última e omniabrangente dos eventos. Tal concepção finalista, como vimos em nosso tópico inicial sobre *Humano, demasiado humano*, já havia sido duramente criticada por F. A. Lange em sua *História do materialismo*, crítica esta que fora herdada por Nietzsche.

A segunda posição descrita por Burtt é a *mecânica*, defendida pelas ciências modernas: “Suas premissas fundamentais são que todas as causas e efeitos são redutíveis a movimentos dos corpos no tempo e no espaço e são equivalentes matematicamente em termos das forças enunciadas”<sup>142</sup>. Neste contexto desapareceria a idéia de perfeição e a explicação agora se resumiria à análise dos movimentos das “unidades-massa elementares” constituintes dos eventos, e à “enunciação do comportamento de qualquer grupo correlato de eventos na forma de uma equação”<sup>143</sup>. Haveria ainda, com efeito, o esforço para unificar o conhecimento em torno de “leis gerais”, o que possibilitaria a previsibilidade de grupos cada vez maiores de eventos.

A terceira posição, ainda segundo Burtt, é a *evolucionária*, que ganhou força mais recentemente, em decorrência da sensação crescente de que “os fenômenos de crescimento, tanto orgânicos como inorgânicos, requerem um tipo de explicação causal essencialmente diferente de qualquer das duas anteriores”. Sua premissa central é que “a causa pode ser mais simples que o efeito”, na medida em que seja responsável geneticamente por ele. Comum às duas últimas posições é o método de análise dos eventos, que devem ser explicados “a partir de seus componentes mais simples” (e como Burtt afirma, “muitas vezes preexistentes”) e a “previsibilidade e controle dos efeitos por meio das causas”<sup>144</sup>, características estas em geral ausentes nas explicações de cunho teleológico.

---

<sup>141</sup> BURTT, Edwin Arthur. *As bases metafísicas da ciência moderna*. Trad. José Viegas Filho e Orlando Araújo Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

<sup>142</sup> BURTT, Op. cit., p. 243.

<sup>143</sup> Ibidem.

<sup>144</sup> Ibidem.

Ao fazer esta rápida classificação, não devemos esquecer que, do ponto de vista histórico, existe todo um complexo contexto sócio-político e econômico, além dos problemas propriamente “filosóficos”, que condiciona o aparecimento e a prevalência de uma ou outra destas acepções. Dentro de uma perspectiva genealógica, diríamos, a própria idéia de causalidade passa por múltiplas re-interpretações que, sucessivamente, atribuem-lhe novos sentidos, em consonância com as forças que os engendram e condicionam. O que importa perceber, por um lado, é que estas sucessivas modificações no conceito de “causalidade” no âmbito da filosofia científica ocidental como descrito por Burt, em certo sentido, confirmam o método crítico-genealógico nietzscheano, já que não existiria um sentido *a priori* para tal conceito, mas sucessivas re-interpretações. Por outro lado, deixa em aberto a possibilidade de novas re-significações do conceito de causa e efeito, inclusive para aquela da causalidade da vontade de poder.

Quais seriam, pois, os aspectos fundamentais da objeção nietzscheana à idéia de causalidade como ela foi concebida pela ciência mecânica moderna?

Para Nietzsche, a estrutura básica do conceito de “causa e efeito” está relacionada a uma má compreensão psicológica da vontade como força atuante. Em épocas em que a psicologia ainda se encontrava em um estágio bastante rudimentar, o homem teria acreditado que, por um simples ato de vontade se produziria um efeito qualquer. Os efeitos estariam diretamente relacionados à intencionalidade do homem como força diretriz, como causa ou agente atuante. A idéia de causalidade, portanto, teria sua origem numa má-compreensão dos “fatos internos”.

Três crenças básicas sustentariam esta má-compreensão: 1) a crença na vontade humana como “causa”; 2) a crença de que todos os antecedentes da ação poderiam ser encontrados na consciência; e 3) a crença de que o “Eu” é causa de pensamentos. Apenas a partir destas três crenças, pois, teria o homem formulado sua idéia de causalidade.

O primeiro e mais convincente é o da *vontade como causa*; a concepção de uma consciência (“espírito”) como causa e, mais tarde, a do Eu (“sujeito”) como causa nasceram posteriormente, depois que a causalidade da vontade firmou-se como um dado, como algo *empírico*... (CI, Os quatro grandes erros, § 3)

Para Nietzsche, contudo, isto não passa de má-psicologia, interpretação grosseira. Ele continua:

Nesse meio-tempo refletimos melhor. Hoje não acreditamos mais em nenhuma palavra disso. O “mundo interior” é cheio de miragens e fogos-fátuos: a vontade é um deles. A vontade não move mais nada; portanto, também não explica mais nada – ela apenas acompanha eventos, também pode estar ausente. [...] E quanto ao Eu! Tornou-se uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras... (CI, Os quatro grandes erros, § 3)

Com efeito, vimos no capítulo anterior que Nietzsche fustiga as interpretações “grosseiras” que entendem o “Eu”, o “sujeito”, como uma unidade substancial. Tais interpretações, segundo ele, se sedimentam na linguagem, que através de conceitos fixos escamoteia o fluxo do devir. Ao invés de aguçarmos nossos sentidos para a observação dos complexos e sutis processos que se dão em nosso “mundo interno” e engendram as ações, denuncia Nietzsche, nos acostumamos à cômoda utilização de uma única palavra para descreve-los.

Assim como acontece com as idéias de “Eu” e “sujeito”, Nietzsche considera que também a idéia de “vontade”, entendida como unidade causal, seria mais um equivoco interpretativo elevado à categoria de conceito filosófico. Segundo ele, em um tom provocativo, Schopenhauer “tomou um preconceito popular e o exagerou” (BM, § 19), colocando a vontade como a única coisa realmente conhecida por nós. Para Nietzsche, inversamente: “Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como uma palavra constitui uma unidade” (BM, § 19). Não é como unidade, pois, que o querer lhe aparece, mas como algo complicado, como um complexo de eventos onde ocorre uma “pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai* a sensação desse ‘deixar’ e ‘ir’ mesmo” (BM, § 19). Associado a isso estaria, ainda, o fato de que “em todo ato da vontade há um pensamento que comanda” e que “a vontade é um *afeto*: aquele afeto do comando” (BM, § 19).

A partir daí, Nietzsche sugere que aquilo que entendemos por livre-arbítrio é na verdade resultado de um jogo que acontece no interior desta “coisa tão múltipla” que é a vontade, mais especificamente, o livre-arbítrio seria a “expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem” (BM, § 19). No interior do “sujeito”, pois, uma

multiplicidade de afetos se relacionam na forma do mando e da obediência, onde somos “ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece”, e, como tal, experienciamos todas as sensações associadas a tal estado, a pressão, a coação, sujeição, resistência e movimento que se iniciam tão logo realizemos um ato de vontade. Para Nietzsche, contudo, escamoteamos todo este complexo através do sintético conceito “Eu”, de maneira que a “estrutura social de muitas almas” que nos constitui é entendida como uma unidade causal.

[E]m suma, o querente acredita, com um elevado grau de certeza, que vontade e ação sejam, de algum modo, a mesma coisa – ele atribui o êxito, a execução do querer, à vontade mesma, e com isso goza de um aumento da sensação de poder que todo êxito acarreta. (*BM*, § 19)

O livre-arbítrio, pois, não seria nada além desta identificação do sujeito querente com os instrumentos bem sucedidos da ação, com aquele grupo de afetos que subjogou um outro. A causalidade da vontade não passaria de uma ficção, já que tal conceito exprimiria apenas um meio de abreviação para um processo complexo que escapa à observação desatenta<sup>145</sup>.

O que importa para nós, aqui, não é a legitimidade da crítica Nietzsche ao conceito schopenhauriano de “vontade”, mas o fato de que, lá onde colocamos uma palavra com a intenção de resolver um problema, não fazemos mais que inventar um subterfúgio que obstrui a possibilidade de uma real compreensão. Na interpretação tradicional da causalidade da vontade, em sua forma “popular” ou “filosófica”, o que se faz, assegura o filósofo, é interpretar um “efeito” como “causa”, ou seja: colocamos um fenômeno posterior, que é resultado de todo um complexo processo dos afetos em uma relação de mando e obediência, no início da explicação, incorrendo no que Nietzsche denominou *erro da confusão de causa e consequência* (*CI*, Os quatro grandes erros, § 1). No limite, poderíamos mesmo dizer que, contraditoriamente, o efeito é transformado em “causa” da causa. A vontade é causa da ação, o Eu é causa dos pensamentos, o Bem é a causa da bondade... Com isso, ao invés da pura efetividade, da atividade interpretante, do jogo das forças, fragmentamos o devir em agente e ação, dividindo-o em “causa e efeito”, pois nosso

---

<sup>145</sup> “O velho termo ‘vontade’ serve apenas para designar uma resultante, uma espécie de reação individual que necessariamente sucede a uma quantidade de estímulos, em parte contraditórios, em parte harmoniosos: a vontade não ‘atua’ mais, não ‘move’ mais...” (*AC*, §14).

entendimento de um acontecimento “consiste em que um sujeito inventado é responsabilizado pelo fato de que algo tenha acontecido e de como aconteceu. Congregamos no conceito de ‘causa’ o nosso sentimento de vontade” (KSA, 13 : 14 [98], de 1888).

Mas o que levou o homem a este tipo de interpretação? Nietzsche oferece uma explicação psicológica para isso. Segundo ele, a interpretação causal dos eventos fornece ao homem um sentimento de poder em relação à natureza, uma sensação tranquilizadora, na medida em que as obscuras forças que compõem o universo - e que ao mesmo tempo nos constituem - são remetidas a algo conhecido, se submetem à regularidade, aliviando com isso os sentimentos de dor e desprazer advindos do medo do desconhecido, da preocupação e do desassossego diante do mundo. Em função disto, apenas um determinado tipo de explicação passa então a ser admitida, aquela que proporcione este sentimento de poder e proteção, o que ofusca a possibilidade de outras interpretações dos acontecimentos: “O novo, o não-vivenciado, o estranho é excluído como causa” (*CI*, Os quatro grandes erros, § 5).

Nietzsche oferece, ainda, uma outra explicação para esta interpretação específica da causalidade da vontade, sugerindo que ela teria suas origens nas primeiras comunidades humanas, na tentativa, por parte dos sacerdotes, de controlar seus fiéis. A idéia de uma vontade livre, capaz de causar uma ação, “foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpados*” (*CI*, Os quatro grandes erros, § 5) e teria sido manejada pelos teólogos ao longo dos séculos como forma de controle social. Apenas se admitir-mos a liberdade da vontade podemos imputar culpa a alguém por suas ações. Se o homem fosse completamente natureza, se suas ações fossem um mero resultado da necessidade, do jogo dos instintos, ele não seria passível de culpa. É o instinto de julgamento e punição, o ímpeto de tornar o homem responsável por suas ações que tem necessidade de postular a ficção do livre arbítrio. Desta forma, então, o conceito de vontade livre teria servido como instrumento da casta sacerdotal, constituindo-se no “mais famigerado artifício de teólogos” (*CI*, Os quatro grandes erros, § 5).

Para Nietzsche esta projeção das idéias de responsabilidade, de culpa e punição na natureza produz efeitos perniciosos na interpretação dos fenômenos, já que despoja o devir de sua inocência, inculcando categorias morais no seio do mundo. Em várias passagens da obra *O anticristo* Nietzsche atribui aos sacerdotes, e mais especificamente ao cristianismo, a responsabilidade por desnaturalizar o

mundo, introduzindo nele falsas causalidades<sup>146</sup>, obliterando as causas naturais, chegando mesmo a afirmar que a “noção de culpa e castigo, toda a ‘ordem moral do mundo’ foi fundada *contra* a ciência” (AC, § 49).

Recapitulando, Nietzsche considera que as raízes de nossa idéia de causalidade podem estar na compreensão equivocada da causalidade da vontade. Tal perspectiva teria prevalecido em função de seus efeitos psicológicos, bem como devido ao seu apelo moral. Com o cristianismo, contudo, a idéia de causalidade teria sido absolutamente deturpada e desnaturada, sendo ainda re-apropriada para fins de dominação.

Até aqui, contudo, não fizemos mais que expor as origens da idéia de causalidade como ela se dá na experiência subjetiva humana. Nosso objetivo, agora, é mostrar como esta idéia de causalidade é projetada na natureza e como, inconscientemente, acaba impregnando mesmo as explicações das *hard sciences*. À primeira vista, parece absolutamente despropositado querer atribuir à explicação científica qualquer vinculação com uma perspectiva moral ou metafísica, mas, como veremos, Nietzsche percebe injunções metafísico-morais mesmo nos terrenos mais indisputados das ciências de sua época.

Difícilmente estaríamos dispostos a admitir que existe qualquer tipo de relação de continuidade entre as explicações científicas e aquelas formuladas pelas primeiras comunidades humanas, que projetavam intencionalidade nos elementos da natureza. A crítica a idéia de causa e efeito formulada por Nietzsche, contudo, não se faz apenas em direção às “causalidades imaginárias”, mas também às idéias de causalidade que, mesmo não se utilizando de subterfúgios sobrenaturais, supõem agentes fixos no devir, unidades materiais elementares que seriam a “causa” dos eventos e das ações. Nietzsche também considera esta modalidade de explicação causal do ponto de vista das “falsas causalidades”, e é neste sentido que ele critica as ciências naturais. Se é certo que as explicações científicas têm seu valor por não recorrerem às “forças sobrenaturais”, privilegiando em contrapartida a causalidade natural, o fato é que, segundo Nietzsche, mesmo no interior da ciência prevalece a “coisificação” do conceito de causa, a idéia de causa como “algo” que atua, a idéia

<sup>146</sup> “Nada senão *causas imaginárias* (‘Deus’, ‘alma’, ‘Eu’, ‘espírito’, ‘livre-arbítrio’ – ou também ‘cativo’); nada senão *efeitos imaginários* (‘pecado’, ‘salvação’, ‘graça’, ‘castigo’, ‘perdão dos pecados’). Um comércio entre *seres imaginários* (‘Deus’, ‘espíritos’, ‘almas’); uma ciência *natural* imaginária (antropocêntrica; total ausência do conceito de causas naturais), uma *psicologia* imaginária (apenas mal-entendidos sobre si...); uma *teleologia* imaginária (‘o reino de Deus’, ‘o Juízo Final’, ‘a vida eterna’)” (AC, § 15).

de um agente dissociado da própria atividade. Ele escreve: “Não se deve *coisificar* erroneamente ‘causa’ e ‘efeito’, como fazem os pesquisadores da natureza (...), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz sacudir a causa, até que ‘produza efeito’” (*BM*, § 21).

Ao “coisificar” a noção de causa, introjetamos no devir uma série de agentes irreduzíveis, projetamos no mundo uma multiplicidade de sujeitos que, todavia, não estão eles mesmos devindo. Supomos, com efeito, que além da atividade, da força atuante, haja “algo” que atue, uma unidade elementar responsável pela ação. Não passa, todavia, de um hábito gramatical supor um agente para a ação:

Em cada juízo finca-se a crença inteira, plena, em sujeito e predicado ou em causa e efeito (como a afirmação de que cada efeito seja atividade e de que cada atividade pressuponha um agente); esta última crença é até um caso particular da primeira, de modo que resta como crença fundamental o seguinte: há sujeitos, tudo o que acontece comporta-se de modo predicativo em relação a algum sujeito. (KSA, 12 : 2 [83], de 1885/1886)

Nossa má-compreensão da causalidade da vontade, pois, aliada aos pressupostos básicos da sintaxe lingüística, sustentariam este modo específico de interpretação da efetividade. É apenas com base neste velho esquema, afirma Nietzsche, que o atomismo permanece sustentando “esse resíduo de Terra” que é a partícula material elementar, o átomo. “Mais ou menos segundo esse esquema o velho atomismo buscou, além da “força” que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo” (*BM*, § 17). Como vimos acima, Burtt caracteriza a explicação causal moderna justamente pela análise das unidades de massa elementares que constituiriam os eventos, o que é decisivamente rejeitado pelo filósofo alemão<sup>147</sup>.

A idéia de uma “coisa” atuante, um “algo” responsável pela ação, que na ciência permanece através do conceito de átomo, seria ainda um efeito da nossa má-compreensão da causalidade da vontade. Projetamos no mundo a unidade da vontade como causa, e agora para onde quer que olhemos, vemos agente e ação,

---

<sup>147</sup> Reportando-se a uma compreensão de causalidade desenvolvida por Galileu, e que se tornaria paradigmática na era moderna, Burtt escreve: “O mundo real é simplesmente uma sucessão de movimentos atômicos em continuidade matemática. Nessas circunstâncias, a causalidade só poderia ser colocada, de maneira inteligível, nos próprios movimentos dos átomos, e tudo o que acontece deve ser visto como efeito apenas das mudanças matemáticas nesses elementos materiais.” BURTT, Edwin A. Op. cit., p. 78.

supomos um sujeito diferente da própria atividade. Tratar-se-ia, pois, tão somente de uma projeção da nossa idéia de “Eu” como causa no mundo, e a idéia de átomo seria ainda um resquício disso.

O homem projetou fora de si seus três “fatos interiores”, aquilo em que acreditava mais firmemente, a vontade, o espírito, o Eu – extraiu a noção de Eu, pondo as “coisas” como existentes à sua imagem, conforme sua noção do Eu como causa. É de admirar que depois encontrasse, nas coisas, apenas o *que havia nelas colocado?* – A coisa mesma, repetindo, a noção de coisa, [é] apenas um reflexo da crença no Eu como causa... E até mesmo o seu átomo, meus caros mecanicistas e físicos, quanto erro, quanta psicologia rudimentar permanece ainda em seu átomo! (*CI*, Os quatro grandes erros, § 3)

A projeção da idéia de agentes “querentes” na natureza teria sua origem nas culturas antigas, que diante das forças misteriosas e desmedidas que se afiguram em seu entorno, tentam “*imprimir-lhe uma regularidade que a princípio ela não tem*” (*HH*, § 111). Inconscientemente, pois, apesar de todas as diferenças e do distanciamento que a explicação das ciências naturais mantém em relação à explicação metafísico-religiosa, Nietzsche percebe na idéia de átomo um resquício desta mesma crença. Sem o saber, o átomo físico seria ainda um resquício de nossa crença em um “Eu” como causa, seria ainda uma dissociação, no devir, entre a pura atividade e um agente que atua.

O problema para Nietzsche, portanto, não era tanto a idéia de causalidade quanto a crença de que com o conceito de “causa” designamos algo na realidade. É esta relação ingênua, pois, que ele procura combater. Poderíamos ainda nos utilizar de tais noções, desde que tenhamos consciência de que se tratam apenas de ficções úteis, de artifícios lingüísticos para fins de mútuo entendimento: “deve-se utilizar a ‘causa’, o ‘efeito’, somente como puros *conceitos*, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação” (*BM*, § 21). Assim como nos equivocamos ao supor a unidade da vontade como causa, erramos ao projetar no devir a existência de partículas materiais elementares responsáveis pelos eventos. Apesar da utilidade que tem este tipo de interpretação, na medida em que torna a natureza calculável pela imposição de regularidade, isto não significa que ela esteja menos equivocada.



Para conceber o mundo havemos de poder calculá-lo; para calculá-lo, havemos de ter causas constantes; porque não encontramos na realidade [*Wirklichkeit*] tais causas constantes, nós as *inventamos* – os átomos. Essa é a origem da atomística. (KSA, 12: 7 [56], de 1886-1887)

A regularidade dos eventos, contudo, não diz nada a favor de uma suposta coação a que os eventos estariam submetidos. Do fato de que os eventos ocorrem aparentemente segundo certa regularidade não podemos inferir um nexos causal entre eles, muito menos que eles estejam subjugados a uma lei<sup>148</sup>: “A coação não é absolutamente demonstrável nas coisas: a regra só prova que um e mesmo acontecer não é também um outro acontecer” (KSA, 12 : 9 [91], da primavera/outono de 1887). A tendência a interpretar a necessidade dos eventos como resultado de “leis gerais” às quais os eventos deveriam obediência, segundo Nietzsche, não passa de mais um artifício antropomórfico através do qual o homem se reporta à sua própria obediência às leis que vigoram na vida em sociedade<sup>149</sup>.

Somente devido ao fato de que nós introjetamos no devir, com a nossa interpretação, as noções de sujeito ou de agentes, é que “surge a aparência de que todo acontecer é a consequência de uma *coerção* exercida sobre sujeitos – exercida por quem? Por sua vez, por um ‘agente’, e Nietzsche completa: “Causa e efeito – um conceito perigoso, à medida que se pensa *algo* que *causa* e algo sobre o que se atua” (KSA, 12 : 9 [91], de 1887). Seria apenas devido à nossa projeção de regularidade nos eventos, à nossa compreensão dos acontecimentos do mundo de acordo com este esquema de causalidade, que se teria alimentado na ciência moderna a expectativa de uma absoluta previsibilidade nos eventos da natureza em qualquer ponto do tempo. Esta idéia, como dissemos anteriormente, teve sua origem no contexto do Iluminismo, mais especificamente na figura de Laplace.

Na época de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche chega a distinguir a ciência da religião justamente no que tange a este ponto: enquanto o imaginário religioso projeta no mundo uma regularidade que a natureza não possui, projeção advinda da crença na causalidade da vontade, a ciência, ao contrário, quer

---

<sup>148</sup> Neste ponto Nietzsche está de acordo com Hume: “Não temos nada de um ‘sentido da causalidade’: aqui *Hume* tem razão, o hábito (mas *não* só o do indivíduo) faz-nos esperar que um certo evento, frequentemente observado, siga um outro: além disso, nada!” (KSA, 12: 2 [83], de 1885/1886)

<sup>149</sup> “A necessidade na natureza se torna mais humana pela expressão ‘conformidade às leis’, o último refúgio do devaneio mitológico”. (MOS, § 9)

“conhecer as regras da natureza para nos adaptarmos a elas” (*HH*, § 111). No final de sua obra, com efeito, Nietzsche liga os fatos, assumindo a posição temerária de que as idéias de “leis da natureza”, “causa e efeito” e “átomo”<sup>150</sup>, são um reencontro da ciência com as ficções que o próprio homem já havia projetado antes no mundo, são tributárias de uma visão metafísica da existência.

A natureza não seria, então, absolutamente previsível, determinista<sup>151</sup>, porque aquilo que possibilita este otimismo quanto à previsibilidade dos eventos do mundo não passa de uma ficção, ainda que obstinada. A idéia de deduzir efeitos futuros com base no conhecimento das “causas”, de “leis gerais” da natureza, revela apenas aspectos de nossa vontade de poder em relação ao mundo, expressam o sentimento de poder e de domínio que tal perspectiva possibilita.

Como explicar, então, que em sua última obra, *O anticristo*, Nietzsche faça tantos elogios à idéia de causa e efeito? Como justificar sua explícita contraposição à religião e sua aparente aderência ao método científico de explicações causais? Como vimos, a crítica nietzscheana à idéia de causalidade passa pela desconstrução da idéia de vontade. Ao mostrar que a idéia de causa e efeito pode ser remontada à uma má-compreensão da idéia de causalidade da vontade, Nietzsche abre a possibilidade para uma re-significação ou re-interpretação da própria idéia de “causa e efeito”.

Na *História do materialismo*, Lange se refere à Demócrito como aquele que tentou explicar toda a natureza à partir das relações causais entre partículas indivisíveis a que ele mesmo denominara átomos. O mérito de Demócrito, com efeito, seria justamente o de tentar interpretar os fenômenos com base em sua causalidade natural, a partir da relação, agrupamento e desagregação de estruturas atômicas. O que ocorre aí, propriamente, é a recusa em utilizar qualquer tipo de recurso extrínseco ao mundo para explicá-lo. Tudo seria resultado exclusivo destas combinações atômicas, sem espaço para a ingerência de forças sobrenaturais ou teleologismos morais. Com o advento do cristianismo, entretanto, todo o trabalho dos gregos, seu reiterado esforço de interpretar os fenômenos com base unicamente em

---

<sup>150</sup> “A coisa, o sujeito, a vontade, a intenção – tudo é inerente á concepção de ‘causa’. Buscamos coisas para esclarecer por que algo se modificou. Mesmo ainda o *átomo* é uma tal ‘coisa’ e um ‘sujeito primordial’ acrescentado pelo pensamento...” (KSA 13: 14 [98], de 1888).

<sup>151</sup> “Mas do fato de que faça algo determinado não se segue de modo algum, que o faça coagido. A *coaçoão* não é absolutamente demonstrável nas coisas: a regra só prova que um e mesmo acontecer não é também um outro acontecer” (KSA 12 :9 [91], de 1887).

sua causalidade natural, o rigor do método, o sentido para os fatos é, por assim dizer, jogado no lixo em nome da falsificação e calúnia do devir.

Todo o trabalho do mundo antigo *em vão*: não tenho palavras para exprimir meu sentimento em relação a algo tão tremendo (...) Para que os gregos, para que os romanos? – Todos os pressupostos para uma cultura douta, todos os *métodos* científicos já estavam presentes, já se havia fixado a grande, a incomparável arte de ler bem – esse pressuposto para a tradição da cultura, para a unidade da ciência; a ciência natural, em aliança com a matemática e a mecânica, estava muito bem encaminhada – o *sentido para os fatos*, o último e mais valioso de todos os sentidos, tinha suas escolas, sua tradição já de séculos! Compreende-se isso? Todo o *essencial* para poder dar início ao trabalho fora encontrado: - os métodos, é preciso falar dez vezes, *são* o essencial, também o mais difícil, também o que por mais tempo é contrariado pelos hábitos e pela preguiça (...) toda a *retidão* do conhecimento – isso já estava presente. (AC, § 59)

O trabalho do cristianismo, pois, foi o de caluniar o devir, inocular venenosamente no mundo causas imaginárias, ofuscando o esforço grego. As ciências modernas, em seu esforço para superar a interpretação de mundo teológico-metafísica, mobiliza novamente a idéia de causalidade em seu sentido natural e materialista. A questão seria pois, tão somente, a de refinar os instrumentos de observação para assim poder fornecer uma melhor descrição do devir, substituindo a tacanha interpretação de causa e efeito que separa o sujeito da ação, por uma que considerasse a multiplicidade irreduzível de forças operando em todo acontecer, a complexidade constituinte do devir. O avanço das ciências do século XIX, a vertente energética em detrimento da mecânica, a fisiologia em detrimento da psicologia racional, indicavam, para Nietzsche, que aperfeiçoamos a nossa imagem do devir, ainda que o tornemos sempre nossa imagem.

Descobrimos múltiplas sucessões, ali onde o homem e pesquisador ingênuo de culturas anteriores via apenas duas coisas, “causa e efeito”, como se diz; aperfeiçoamos a nossa imagem do devir, mas não fomos além dessa imagem, não vimos o que há por trás dela. (GC, § 112)

Tornamos o devir sempre nossa imagem, o que não significa que estas imagens tenham o mesmo valor descritivo. O que distingue o homem de conhecimento contemporâneo do antigo não é a explicação, pois “explicamos tão

pouco quanto aqueles que nos precederam” (GC, § 112), mas a descrição, a capacidade de incorporar em nossa imagem, em nossa interpretação, um maior número de processos que constituem a efetividade, de perspectivas, apesar de nela haver um “número infindável de processos que nos escapam” (Ibidem). Assim como a unidade da vontade é uma falsificação, onde o afeto de comando é confundido com a causa, a redução da efetividade a uma causa, entendida como a unidade material elementar (o átomo) responsável pela ação, e um efeito, também não passa de uma ficção útil, por mais obstinada que seja sua pretensão de verdade e sua funcionalidade operacional. Mas postular uma unidade por trás da ação é postular uma “coisa”<sup>152</sup> desprovida de relação, um sujeito não perspectivo.

Ao contrário, Nietzsche entende que uma compreensão da efetividade deve levar em consideração a multiplicidade constituinte do devir, o *quantum* das forças atuantes, que não se distinguem da própria *atividade* que é o devir, em uma relação perpétua de luta e imposição de formas, onde a causa não é uma unidade, mas *significa* uma unidade<sup>153</sup>, ou seja, onde a causalidade seja entendida como o resultado de uma multiplicidade de forças que entram em luta e imprimem uma determinada direção<sup>154</sup>. A causa aparente de algo, neste sentido, não seria nada mais que a ponta do iceberg, o resultado de processos mais sutis que não podem ser percebidos sem o aguçamento da arte interpretativa e o refinamento dos sentidos, sem a superação da visão mecanicista de causalidade.

A ação em uma determinada direção passa a ser vista por Nietzsche apenas como o momento em que “aquele *quantum* se ‘desencadeia’ de uma maneira ou de

---

<sup>152</sup> “Uma ‘coisa’ é a soma de seus efeitos ligados sinteticamente por meio de um conceito, de uma imagem...” (KSA 13: 14 [98], de 1888).

<sup>153</sup> “Toda unidade só é unidade como *organização e combinação*: em nada diferente de como uma comunidade humana é uma unidade: o *contrário*, portanto, da *anarquia* atomística; por conseguinte, uma *configuração de domínio*, que *significa* um, mas não é um” (KSA 12: 2 [87], de 1885/1886).

<sup>154</sup> De acordo com Barrenechea: “A ‘causalidade da vontade de potência’ surge da luta fugaz entre *vontades-força* que, a cada momento, adquirem (mais ou menos) potência. Cada instante revela uma determinada relação dessa disputa dinâmica: há um grupo de impulsos que *domina* e outro que é *dominado*. É importante frisar que o grupo de forças dominantes não é causa do grupo de forças dominado, já que os impulsos, mesmo dominados, continuam atuando e exercendo o seu poder, isto é, não são efeitos das vontades antecedentes. Assim, todo acontecimento é produto de uma constelação de forças onde todas agem – umas “mandam”, outras “obedecem” –, nenhuma renuncia ao seu poder, todas continuam tentando se impor. O esquema causal tradicional, ao contrário, assinala que um fato A é causa de um fato B, quer dizer, o primeiro é o agente ou autor e o segundo é o efeito, mero paciente da ação. Esta interpretação não penetra no desenrolar da vontade de potência, onde todas as forças interagem e a luta se mantém, após cada confronto. Um evento não é apenas produto das forças vencedoras, mas o resultado da *totalidade beligerante*. BARRENECHEA, Miguel A. de. Op. cit., p. 71-72.

outra: o fósforo em relação ao barril de pólvora” (GC, § 360). Para Nietzsche, esta diferença entre duas espécies de causalidade confundidas, uma que é o *quantum* mesmo de força e outra que é a deste *quantum* assumindo uma determinada direção, constitui-se como um dos seus “passos e avanços mais substanciais” (GC, § 360). O que está em jogo aqui, propriamente, é o entendimento do mundo enquanto vontade de poder, ou seja, como um conjunto finito de forças que se constituem, e por isso constituem o mundo, em uma atividade ininterrupta de interpretação, de imposição de formas, numa atividade metafórica incessante, sem termos.

Com isso, Nietzsche combate o conceito de finalidade que ainda impregna a noção de causa como se ela fosse um motivo, um objetivo, uma razão, um fim para a ação, ou seja, com isso ele combate as eventuais heranças morais e teleológicas que possam ainda envenenar a interpretação da efetividade. Todos os pretensos “fins”, que o genealogista já aprendeu a tomar como meros sintomas, são fortuitos e arbitrários em relação às forças que os constituem, à vontade de poder que os instaura, ao *quantum* de força latente que espera para ser consumido. Assim Nietzsche escreve:

Normalmente as pessoas vêem isso de outra maneira: estão acostumadas a ver precisamente no objetivo (finalidade, profissão, etc.) a força *motriz*, conforme um erro antiquíssimo – mas ele é apenas a força *diretiva*, o piloto foi aí confundido com o vapor. E muitas vezes nem mesmo o piloto, a força diretiva... O “objetivo”, o “fim”, não seria frequentemente um pretexto embelezador, um posterior fechar de olhos da vaidade, que não quer admitir que o barco *segue* a corrente na qual fortuitamente caiu? Que ele “quer” ir para lá porque – *tem* de ir? Que ele tem uma direção, mas não – um piloto? – Necessitamos de uma crítica do conceito de “finalidade”. (GC, § 360)

O que Nietzsche percebe, ao fim e ao cabo, é que uma idéia de causalidade entendida mecanicamente, como um agente separado da ação, como uma unidade material elementar responsável pelo efeito, por mais útil que possa ser do ponto de vista de nossa possibilidade de esquematizar o mundo e “abreviá-lo”, desemboca ainda em uma visão moral, podendo-se inclusive assumir que ela não se desprende

totalmente de uma visão finalista de mundo, já que para ele a idéia de *causa efficiens* e *causa finalis* são aparentadas<sup>155</sup>.

Se for possível conceder ainda um direito de cidadania à idéia de causalidade dentro das ciências, é na condição de que a noção tacanha e coisificada do mecanicismo seja superada. Se a idéia de causa e efeito dos gregos merece elogios por conta de sua ousadia interpretativa à época, a complacência histórica não se estende às ciências modernas, que devem superar esta visão coisificada e materialista em direção de uma interpretação da causalidade que leve em consideração uma vontade de poder operando em todo acontecer, assumindo assim a multiplicidade de forças constituintes da realidade.

### **3.4. O universo em direção ao equilíbrio: a interpretação nietzscheana da 2ª lei da termodinâmica**

A teoria mecanicista, para Nietzsche, não passava de uma hipótese provisória: “o mecanicismo há de valer, para nós, como uma hipótese incompleta e somente provisória” (KSA, 13: 14 [188], de 1885). Deve-se ter cuidado com este “não passava”, principalmente em conjunção com a afirmação nietzscheana de que o mecanicismo vale como uma “hipótese incompleta”, pois além de simular um falso tom de desprezo, a incompletude do mecanicismo poderia nos seduzir a acreditar que uma teoria completa e definitiva seria por fim alcançada. Não é este o caso. O perspectivismo é incontornável. Apenas como hipótese as teorias têm direito de cidadania nas ciências.

Dentre os motivos pelos quais o mecanicismo deve ser considerado uma “hipótese incompleta e somente provisória”, além daqueles elementos da teoria que já observamos como sujeitos ao crivo crítico de Nietzsche, estariam as implicações da segunda lei da termodinâmica. Para o filósofo, entremeada à referida lei estaria ainda uma concepção finalista do universo<sup>156</sup>. A interpretação da segunda lei da termodinâmica e de seu conceito associado de *entropia*, figura como um dos temas

---

<sup>155</sup> “Congregamos no conceito ‘causa’ o nosso sentimento de vontade, o nosso sentimento de ‘liberdade’, o nosso sentimento de responsabilidade e a nossa intenção de um fazer: *causa efficiens* e *finalis* são, em sua concepção fundamental, uma e mesma coisa.” (KSA 13: 14 [98], de 1888).

<sup>156</sup> Não se trata aqui, obviamente, de avaliar a pertinência da interpretação nietzscheana da segunda lei da termodinâmica, mas tão somente de explicitar os pressupostos que o filósofo alemão utiliza em sua crítica no intuito de mostrar que mesmo em tal teoria estariam incrustados elementos metafísico-morais.

mais controversos da literatura científica desde quando fora formulado, em meados do século XIX<sup>157</sup>. A idéia de entropia encerra diversas interpretações, dentre as quais se destacam a macroscópica, formulada por Clasius, a microscópica, elaborada por Carnot e a interpretação estatística de Boltzman.

O contato de Nietzsche com os princípios elementares da termodinâmica, segundo Scarlett Marton<sup>158</sup>, advém de sua leitura da obra de Vogt, *Die Kraft – eine realmonistische Weltanschauung* (1878), na qual Nietzsche vai buscar a idéia de que a soma das forças no mundo permanece constante, assim como seu corolário: de que a cada aumento de forças em um ponto qualquer corresponde, em outra zona, igual diminuição. Pela primeira lei da termodinâmica, pois, a soma de energia do universo permanece sempre constante, de tal modo que o aumento de energia em uma determinada região, a concentração de força num ponto, requer a diminuição proporcional da energia em outra região. Estes aspectos da primeira lei da termodinâmica são formulados por Nietzsche nos seguintes termos: “a energia do conjunto do devir permanece constante” (KSA, 12: 10 [138], de 1887) e “Posto que o mundo dispusesse de uma quantidade de força, então é evidente que todo deslocamento de poder para qualquer lugar condiciona todo o sistema” (KSA, 12: 2 [143], de 1885/1886).

Nietzsche assume a primeira lei da termodinâmica, a lei de conservação de energia, considerando que as forças que compõem o universo são finitas, apesar de múltiplas: “A medida da força (como grandeza) como fixa; sua essência [*Wesen*], porém, fluida” (KSA, 11: 35 [54-55], de 1885). Nenhuma objeção é feita à primeira lei. Nela Nietzsche não percebe qualquer tentativa de submeter o universo a uma finalidade pré-estabelecida, a um desígnio teleológico. O que existe são forças em interação, “quantidades dinâmicas em uma proporção de tensão em relação a todas as outras quantidades dinâmicas” (KSA, 13: 14 [79], de 1888) e da relação de tensão entre estas forças determinadas configurações são formadas, alcançam uma duração relativa, opõem-se a outros centros de força e finalmente se dissolvem, num processo ininterrupto de nascimento e destruição.

Já da segunda lei da termodinâmica e os rudimentos do conceito de entropia, Nietzsche tomou conhecimento a partir da *História do materialismo* de

---

<sup>157</sup> Sobre o assunto, cf.: OLIVEIRA, P.M.C. de. & DECHOUM, K. *Facilitando a Compreensão da Segunda Lei da Termodinâmica*. Revista Brasileira de Ensino de Física, Vol. 25, n. 4, Dezembro, 2003, p. 359-363.

<sup>158</sup> MARTON, Scarlett. Op. cit., 2001, p. 99, nota 20.

Lange, onde teve contato com a versão macroscópica do conceito, elaborada por Clasius: a de que a totalidade da energia cósmica está num contínuo decréscimo, perdendo-se em calor, de tal modo que o universo tende a um estado de equilíbrio termonuclear ou estado final que também ficou conhecido como “morte térmica”.

A crítica de Nietzsche a esta formulação, com efeito, pressupõe a aceitação prévia de uma série de enunciados, como bem percebeu Richard Schacht<sup>159</sup>: 1) a de que as forças que compõem o universo são finitas, de que “a energia do conjunto do devir permanece constante” (KSA, 12: 10 [138], de 1887)<sup>160</sup>; 2) a de que não existe “nenhum Deus” (KSA, 11: 25 [299], de 1884), nenhum poder transcendente que pudesse em algum momento injetar mais energia no mundo para compensar aquela que fora expendida; 3) ele assume a “infinitude temporal do mundo para *trás*” (KSA, 13: 14 [188], de 1885), interditando com isso a possibilidade de que o mundo tivesse tido um início (não haveria, pois, um poder transcendente que o tivesse criado) e; 4) assume que se o mundo atingisse um estado final de inércia, não teria como dele emergir novamente, reabastecendo de alguma forma a energia gasta a partir de si próprio.

Dadas estas pressuposições, assegura Nietzsche, e assumido ainda algo que ele considera incontroverso, o fato de que o mundo não está ou não atingiu este estado de inércia ou equilíbrio final, segue-se que “o mundo *não* almeja um estado duradouro” e de que, portanto, esta “é a única coisa *que está provada*” (KSA, 12: 10 [138], do outono de 1887). Mas este estado final de equilíbrio do universo é requerido pela teoria mecanicista, ao menos a partir da formulação da segunda lei da termodinâmica, donde se conclui que ela deva ser refutada.

O que está em jogo, aqui como nas críticas de Nietzsche ao materialismo atomista (no qual o mundo contém partículas que não estão sujeitas à mudança), é a suposição de que o mundo se dirige a um estado de equilíbrio final ou de inércia no qual o devir é finalmente estancado, ou seja, as implicações da segunda lei da termodinâmica remetem diretamente a uma concepção finalista do universo que se opõe diametralmente à experiência sensível de um devir constante.

<sup>159</sup> SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983, p. 170.

<sup>160</sup> Como observou Scarlett Marton: “É a partir desse princípio que o filósofo se propõe criticar a idéia de entropia; é justamente a partir da primeira lei da termodinâmica que espera refutar a segunda.” MARTON, op. cit., 2001, p. 99.



Se o mundo tivesse um fim, ele haveria de já ter sido alcançado. Se houvesse para ele um estado final não intencional, então este haveria de já ter sido, do mesmo modo, alcançado. Se ele fosse capaz, em geral, de um persistir, de um tornar-se petrificado, de um “ser”, tivesse ele, em todo o seu devir, somente por um momento, essa capacidade do “ser”, então ele teria chegado, mais uma vez, há muito tempo, ao fim do devir, também ao fim do pensar, ao fim do “espírito”. O fato do “espírito” *como um devir* prova que o mundo não tem nenhum fim, nenhum estado final e é incapaz de ser. (KSA, 11: 36 [15], de 1885).

Mesmo que não possamos afirmar que a segunda lei da termodinâmica imponha ao mundo uma finalidade intencional, através dela o mundo adquire um fim não-intencional. Este fim a que as implicações da referida lei conduzem o universo, para Nietzsche, deve ser rejeitado, tendo em vista que “nada pode me impedir de dizer, contando para trás, ‘nunca chegarei a um fim’” (KSA, 13: 14 [188], de 1888), ou seja, dado que o tempo para trás é infinito, se o universo se dirigisse para uma finalidade qualquer, se ele quisesse “ser”, atingir um estado final de equilíbrio termodinâmico, ele já o deveria ter alcançado: “Que a situação de equilíbrio nunca tenha sido alcançada prova que ela não é possível” (KSA, 11: 35 [54-55], de 1885)<sup>161</sup>.

O fato de que o mundo não tem nenhum fim, contudo, não deve ser tratado como se o universo estivesse intencionalmente tentando se esquivar de uma finalidade, controlando suas configurações para não atingir um estado final. Para Nietzsche, o hábito de pensar que todo acontecimento ocorre com vistas a um fim, e de que o mundo tem um Deus criador e condutor, pode levar o filósofo ou o cientista a “pensar para si próprio a falta de finalidade do mundo, por sua vez, como uma intenção” (KSA, 11: 36 [15], de 1885). Desse modo, assegura Nietzsche, “o mundo intencionalmente se *esquiva* de um fim e sabe até se prevenir artificialmente o cair em curto circuito” (Ibidem), ou seja, teria a “capacidade maravilhosa da *infinita* reconfiguração de suas formas e situações” (Ibidem). Mesmo que tal modo de pensar exclua Deus, nele permanece a capacidade da força criadora divina, da força de transformação infinita que lhe permitiria a faculdade da *eterna novidade*. Nesta

---

<sup>161</sup> Em outro fragmento póstumo, Nietzsche escreve: “Se o mundo, em geral, pudesse petrificar-se, secar, finar, tornar-se *nada*, ou se pudesse alcançar o estado de equilíbrio, ou se tivesse qualquer fim que encerrasse em si a duração, a imutabilidade, o uma-vez-por-todas (resumindo, dito metafisicamente: se o devir *pudesse* desembocar no ser ou no nada), então esse estado haveria de já ter sido alcançado.” (KSA, 13: 14 [188], de 1885)

forma de pensar, pois, incrusta-se ainda um modo religioso de considerar, “uma espécie de nostalgia de acreditar que *em qualquer parte* o mundo é igual ao velho Deus, querido, infinito, criador ilimitado” (Ibidem). Mas acreditar que o mundo tenha a capacidade da “infinita reconfiguração de suas formas” significa dizer que o mundo, uma grandeza limitada de força, possa ser pensado como ilimitado. Nietzsche, contudo, escreve que a virada decisiva do espírito científico sobre o religioso é justamente o fato de que a força não possa mais ser pensada como ilimitada:

o mundo, como força, não pode ser pensado ilimitado? Pois ele não pode ser pensado assim – proibimo-nos o conceito de uma força *infinita como sendo inconciliável com o conceito “força”*. (Ibidem)

A ausência de finalidade, pois, além de ser algo que resulta da incapacidade do mundo para “ser”, não deve ser pensada ela mesma como uma finalidade, pois aí recairíamos novamente num modo de pensar religioso-metafísico, no qual um poder transcendente injeta sempre mais força no universo. O mundo não foi criado, não tem uma causa primeira, uma força transcendente que continuamente lhe reforce. Ele também não tem um fim, intencional ou não, ele apenas persiste:

ele não é nada que se torne, nada que passe. Ou antes: ele torna-se, passa, mas nunca começou a tornar-se e nunca cessou de passar – ele *mantém-se* em ambos... vive de si mesmo: seus excrementos são seu alimento. (KSA, 13: 14 [188], de 1885)

Com a formulação da segunda lei da termodinâmica, todavia, o devir contínuo das forças seria finalmente estancado. O universo atingiria um estado final de inércia do qual não mais poderia sair, ficaria preso na forma do “ser”, cristalizado na imutabilidade. Na suspeita de Nietzsche a motivação oculta da segunda lei da termodinâmica talvez seja da mesma ordem do preconceito metafísico com tudo o que é contingente, finito, mutável, talvez neste ponto também como em outros a ciência estivesse dentro do espírito ascético, da vontade de algo permanente, eternamente pacificado. Impõe-se finalmente ao mundo o cessar de todo devir. Ao determinar o estancamento do fluxo, a forma impertinente e trágica da vida e da natureza é finalmente abolida. Daí que, para Nietzsche, o mecanicismo deva ser refutado: ele contradiz a mais básica de todas as nossas experiências sensíveis, a

de que tudo passa. Na concepção de Nietzsche, por conseguinte, a interpretação do mundo segundo o conceito “vontade de poder” se mostraria mais adequada: em sintonia com a multiplicidade perspectivística constituinte do mundo, suas características não a comprometem com uma interpretação moral da existência, não promovem uma duplicação ontológica ao gosto metafísico, nem muito menos subordinam o devir a um *telos* finalmente pacificado. A eternidade da mudança, eis a única coisa que se conserva.

## Conclusão

Em *Aurora*, Nietzsche traça uma curiosa tipologia dos pensadores, organizando-os ainda segundo uma hierarquia. Existiriam, segundo ele, os pensadores superficiais e os pensadores profundos “– aqueles que vão ao fundo de algo”. Existiriam ainda, em terceiro lugar, os pensadores radicais, “que vão à raiz de algo – o que tem muito mais valor do que apenas ir ao fundo!” Por fim existiriam, segundo Nietzsche, “aqueles que enfiam a cabeça no pântano”, e que são “os nossos caros do subsolo” (A, § 446). À primeira vista, parece ser uma hierarquia pouco cuidadosa em termos de valor descritivo, mas se levar-mos em consideração aquilo que Nietzsche escreve no prólogo à mesma obra, prólogo este, como se sabe, acrescentado apenas em 1886, não resta dúvidas de que esta hierarquia tinha um grande significado para o filósofo alemão, já que a sua própria atividade como pensador está contida nela.

No prólogo de *Aurora*, Nietzsche lança mão de uma imagem bastante sugestiva para nos fazer entender a tarefa à qual seu nome seria posteriormente associado, e que se liga diretamente à hierarquia acima apresentada: a de um “ser subterrâneo” (A, Prólogo, § 1). Mas que tipo de ser subterrâneo? Poderíamos indagar. Um ser, segundo ele, “a trabalhar, um ser que perfura, que escava, que solapa”. A metáfora da escavação, do ser subterrâneo que mergulha nas profundezas labirínticas de cavernas inexploradas, seria uma imagem recorrente em seus livros, reaparecendo aqui e ali, em prefácios ou no interior mesmo de suas obras, como uma metáfora privilegiada por conta de sua riqueza. Mas o que fazia Nietzsche nestas profundezas, privado da luz, mergulhado em densas trevas?

Naquele tempo empreendi algo que pode não ser para qualquer um: desci à profundidade, penetrei no alicerce, comecei a investigar e escavar uma velha *confiança*, sobre a qual nós, filósofos, há alguns milênios construíamos, como se fora o mais seguro fundamento – e sempre de novo, embora todo o edifício desmoronasse até hoje: eu me pus a solapar a nossa *confiança na moral*. Estão me entendendo? (A, Prólogo, § 2)

Nietzsche estaria destinado a solapar a nossa confiança não apenas na moral, mas também em toda empresa humana que, por algum tipo de patologia megalomaniaca, pretendesse elevar-se ao nível do absoluto. É assim que também o conhecimento, como vimos, terá as bases que o constituem “perfuradas, escavadas, solapadas”, a tal ponto que não resta alternativa a não ser reconhecer o caráter humano, demasiado humano, do sonho do saber.

A atividade subterrânea de Nietzsche, sua persistência em mergulhar nas águas turvas do pântano moral, revelaram ao filósofo que esta confiança está enredada em toda uma teia de significações recíprocas que, com o tempo, parecem totalmente descoladas do mundo, portadoras de uma verdade intangível. Mas a atividade cinzenta do genealogista, eis o nome de batismo do “ser subterrâneo”, não deixa dúvidas: a moral e o conhecimento estão intimamente relacionados às nossas necessidades prático-vitais, e implicados reciprocamente no interesse da espécie. O cultivo exagerado da *vontade de verdade* no mundo ocidental, a partir da qual a moral e o conhecimento dão as mãos, observa Nietzsche, traduz não uma inclinação puramente moral ou epistemológica, mas esconde, por baixo do manto da virtude, uma atitude de descontentamento em relação à vida, um ódio ao devir.

É a vontade de verdade, como vimos, que Nietzsche identifica como o móvel do ideal epistemológico ocidental. Por conta do valor que se conferiu à verdade, um valor metafísico, denuncia Nietzsche, a história do pensamento ocidental se caracterizou como um verdadeiro desfile de absolutos, de além-mundos, de incondicionados. Cada época gera novos sacerdotes do absoluto, investidos da tarefa nada modesta de transmitir a verdade revelada. Mesmo o naturalismo científico não foi capaz de resistir à tentação que consiste em transformar perspectivas condicionadas, interpretações de mundo, em teorias correspondencialistas, supostamente capazes de descrever e explicar os “fatos crus” do mundo. Basta nos lembrar-mos do sentimento religioso com o qual Comte revestia a ideologia científica. Mas o cultivo deste mesmo valor conduziria, em algum momento, à consciência de que, por trás da pureza virtuosa da idéia, existe uma instância avaliadora com um interesse específico, que nos obrigaria a reconhecer o caráter infundado daquele valor que, por tanto tempo, nos conduziu ao seu abrigo.

Não apenas a religião e a metafísica, mas também as ciências estariam ainda comprometidas com o valor ascético da verdade, que, no limite, nos conduz sempre à calúnia deste mundo, da vida, do devir, em prol do incondicionado. Substância, lei,

matéria, átomos, causa e efeito, um *telos* pacificador, em todos os domínios das ciências, por todos os lados, percebe Nietzsche, o *ser* é ainda acrescentado ao *dever*, e com isto o aspecto trágico da existência é negado. Mas nela ainda estaria uma centelha de força, um procedimento específico, que a despeito do valor atribuído à verdade, poderia ainda servir, teria a sua parte na tarefa, à transvaloração de todos os valores ascéticos que marcam a história, niilista, do ocidente.

Desde o início do nosso texto, procuramos mostrar que a partir da obra *Humano, demasiado humano* Nietzsche se empenha em desenvolver uma interpretação de mundo imanente, que não subordine a experiência do *dever* a qualquer mundo transcendente, metafísico-moral. Vê no naturalismo científico, pois, um aliado poderoso nesta empresa, dado que, historicamente, as ciências estiveram empenhadas em combater os edifícios, vazios, da metafísica, explicando os fenômenos do mundo através de sua causalidade natural. Nos métodos científicos, no rigor da pesquisa, na valorização dos dados observáveis, do testemunho dos sentidos, Nietzsche via uma arma capaz de neutralizar as pretensões ao absoluto perpetuadas pela visão metafísico-moral.

Mas as ciências, logo perceberia, estão ainda impregnadas pelo velho ideal, ainda não se desvencilharam completamente das “sombras de Deus”. O livrar-se destas sombras alimentadas pelo ideal epistemológico ocidental, como tentamos mostrar, é o passo decisivo para que as ciências, de um lado, se desvançam da ingenuidade que ainda mantêm em torno de sua auto-compreensão, ou seja, que elas se reconheçam enquanto perspectiva, interpretação; por outro lado, é uma condição de possibilidade para que as suas interpretações da natureza e do homem possam satisfazer minimamente a exigência que a multiplicidade do real reclama, superando assim os elementos metafísico-morais, o devaneio da unidade pacificada, dos átomos indivisíveis, das leis eternas, enfim, o reconhecimento de que uma visão simplista e reducionista do mundo já não satisfaz mais as exigências da honestidade intelectual.

Para Nietzsche, por conseguinte, um naturalismo plenamente realizado, uma interpretação de mundo imanente e naturalista deveria, antes de qualquer coisa, reconhecer o caráter interpretativo de suas teorias e proposições acerca do mundo. Uma perspectiva que se coloca como absoluta, para Nietzsche, é uma perspectiva “a partir de lugar nenhum”, fora do mundo, fora de qualquer relação, o que, assegura Nietzsche, é um absurdo. Daí que o primeiro passo seria o de reconhecer a

irreducibilidade do caráter interpretativo de toda e qualquer asserção e avaliação sobre o mundo. Por outro lado, uma interpretação de mundo que pretendesse restaurar a inocência do devir, deveria se livrar de outro efeito nocivo da crença ascética na verdade: a de inocular no mundo a ficção vazia do *ser*, a de projetar no mundo instâncias não acometidas pela mudança. Daí que, para Nietzsche, a vontade de poder figuraria como uma hipótese que, comparada aos elementos que compõem a visão de mundo mecanicista das ciências, teria a capacidade de prover uma interpretação mais abrangente, pois em sintonia com a multiplicidade constituinte do mundo, e que não sujeitaria a natureza ou o homem a uma perspectiva moral. A vontade de poder, além disso, teria efeitos potencializadores, já que afirma o caráter interpretativo da própria existência, convidando o homem, portanto, a retirar-se da posição contemplativa à qual estivera por tanto tempo condenado.

É esta característica contemplativa, aliás, este medo de se lançar na temerária tarefa de criar novos valores, de assumir a violência própria da interpretação, que Nietzsche denunciará nas ciências como algo que marca a sua impotência quanto à urgente tarefa de criar novos valores. Esta tarefa, como vimos, seria reservada ao filósofo, o que não significa que as ciências perdem completamente o seu valor. Elas continuariam, ainda, como aliadas do filósofo, seus métodos e seu ceticismo permaneceriam como antídotos à atitude apressada com que por vezes a atitude especulativa alcança a verdade. As ciências comporiam, assim, o próprio método genealógico, mostrando a necessidade do pluralismo metodológico, a mobilização de diversas perspectivas, de diversas ciências, para uma melhor compreensão da natureza e do homem.

Quando Nietzsche emerge de sua jornada pelas profundezas da confiança humana na moral e no conhecimento, o ser que daí emerge está revigorado pela dureza da tarefa, tão forte que já não precisa mais de consolos metafísicos diante da vida, já não necessita mais do apoio psicológico que consiste em saber que, para além deste trágico mundo em devir, existe um eternamente pacificado, ao contrário, o “homem de conhecimento” que daí emerge, sabe que é apenas um “recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres-de-cerimônia da existência, e que a sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos é e será, talvez, o meio supremo de manter a universalidade do sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e, precisamente com isso, a *duração do sonho*” (GC, § 54). Eis a gaia ciência.

## Referências

### Obras de Nietzsche

COLLI, G; MONTINARI, M. (orgs.); *Nietzsche: Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe* (KSA). Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter, 1999. 15 v.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo - Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. 14ª ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Caso Wagner - Nietzsche contra Wagner*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *A Filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2002.

\_\_\_\_\_. *A Gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.



\_\_\_\_\_. *Humano demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Miscelânea de opiniões e sentenças*. Trad. Antonio Carlos Braga e Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da tragédia*. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *O viajante e sua sombra*. Trad. Antonio Carlos Braga e Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2007.

\_\_\_\_\_. *Da Retórica*. Trad. Tito C. e Cunha. Lisboa: Vega, 1995.

\_\_\_\_\_. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

### **Coletâneas de fragmentos atribuídos a Nietzsche**

COLLI, G; MONTINARI, M. (orgs.); *Nietzsche: Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe* (KSA). Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter, 1999. 15 v.

LEBRUN, Gerard (sel. e org). *Nietzsche - Obras Incompletas*. Trad. Rubens R. Torres Filho. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1999.( Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. *O Livro do filósofo*. Trad. Rubens E. F. Farias. 6ª ed. São Paulo: Centauro, 2004.

\_\_\_\_\_. *Vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio P. Fernandes; Francisco José D. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

### **Obras de comentadores, artigos em livros, periódicos ou coletâneas**

ABEL, Günter. Consciência-Linguagem-Natureza – A filosofia da mente em Nietzsche. In: MARTON, S. (org.). *Nietzsche na Alemanha*. Trad. Clademir Luís Araldi. São Paulo: Discurso Editorial, 2005. p. 199-265.

\_\_\_\_\_. Verdade e interpretação. Em: MARTON, S. (org.). *Nietzsche na Alemanha*. Trad. Clademir Luís Araldi. São Paulo: Discurso Editorial, 2005. p.179-198.

ANDERY, Maria Amália... *et al.*. *Para compreender a ciência*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: EDUC, 1988.

BARRENECHEA, Miguel A. de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

BARRENECHEA, Miguel A. de. *Ecce homo: arte de chegar a ser o que se é*. In: PIMENTA NETO, Olímpio J; BARRENECHEA, M. A. de (orgs.). *Assim Falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1999. p. 141-151.

BARROS, Fernando de Moraes. *A maldição transvalorada: o problema da civilização em O Anticristo de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002. (Coleção Sendas & Veredas)

BARROS, Roberto. Crítica científica e modelos interpretativos em Nietzsche. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 31(2): 61-77, 2008.

BASTOS FILHO, Jenner Barreto. Causalidade, (in)determinismo e (im)previsibilidade. Por que o conceito de causa é tão importante? Em: *Revista Brasileira do Ensino de Física*, v.30, n.3, p.3304-6, (2008).

BURTT, Edwin Arthur. *As bases metafísicas da ciência moderna*. Trad. José Viegas Filho e Orlando Araújo Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

CLARK, Maudemarie. *Nietzsche: on truth an philosophy*. New York-Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

COX, Christoph. *Nietzsche: naturalism and interpretation*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999.

DELEUZE, Gilles. Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno. Em: *A Ilha deserta*. Trad. Luiz Orlandi et. al. São Paulo: Iluminuras, 2008, p. 155-166.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. A. M. Magalhães. 2ª ed. Porto: Rés, 2001.

DIÉGUEZ J. Antônio. Realismo y Antirrealismo em la discussion sobre la existência de los átomos. Em: *Philosophica Malacitana*, 8 (1995): 49-65.

FERRARIS, Maurizio. *Nietzsche y el nihilismo*. Trad. Carolina del Olmo y César Rendueles. Ediciones Akal: Madrid, 2000.

FERRAZ, Maria Cristina F. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. S.T. Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, a genealogia e a história. Em: *Microfísica do poder*. Org. e trad. Roberto Machado. 15ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

FREZZATTI Jr, Wilson Antônio. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006, p. 32. (Coleção Nietzsche em perspectiva)

\_\_\_\_\_. A Superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. Em: *Tempo da Ciência*, v.11, n. 22, 2004. p.115-135.

\_\_\_\_\_. Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX. Em: *Scientiae Studia*, Vol. 1, No. 4, 2003, p. 435-461.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. Cinco aulas sobre Nietzsche. Disponível em: <http://www.rubedo.psc.br/artigosb/curniti1.htm>. Atualizado em novembro de 2006.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: UNISINOS, 2001.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

\_\_\_\_\_. Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos. Em: *Metafísica contemporânea*. Org. Guido Imaguire, Custódio Luís S. de Almeida e Manfredo Araújo de Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007, p. 13-45.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. Em: *A Religião em Platão*. Trad. O. Porchat. São Paulo: Difel, 1963. p.139-147.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade*. Trad. Ana Maria Bernardo.../ et. al./ Porto: Publicações Dom Quixote, 2000.

HEIDEGGER, Martin. O fim da Filosofia e a tarefa do pensamento. Em: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 89-108.

- \_\_\_\_\_. *Nietzsche, vol. 2*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- HEISENBERG, Werner. *Física e filosofia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. (Coleção pensamento científico)
- HALÉVY, Daniel. *Nietzsche – uma biografia*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda & Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- ITAPARICA, André L. M. Notas sobre a naturalização da moral em Nietzsche. Em: *120 anos de Para a genealogia da moral*. Org. Antonio Edmilson Paschoal & Wilson A. Frezzatti Jr. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, p. 29-46.
- KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 6ª ed. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeria. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.
- LANGE, F.A. *História do materialismo Vol 1 e 2*. Trad. Lobo Vilela. Lisboa: Edições Gleba, s/d.
- LEITER, Brian. *Nietzsche on morality*. London and New York: Routledge, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche's naturalism reconsidered*. University of Chicago, setembro de 2008. Texto disponível para download em: <http://ssrn.com/abstract=1171285>. Acessado em 15/11/2008.
- MARQUES, Antônio. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.
- MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Zaratustra, tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- MARTON, Scarlet. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2ª. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche - das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e a transvaloração dos valores*. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

- MOORE, Gregory & BROBJER, Thomas H. *Nietzsche and science*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2004.
- MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A Doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. 2ª. ed. São Paulo: Anna Blume, 1997.
- NEWTON, Isaac. *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*. Em: *Newton*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)
- OLIVEIRA, P.M.C. de. & DECHOUM, K. *Facilitando a Compreensão da Segunda Lei da Termodinâmica*. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, Vol. 25, n. 4, Dezembro, 2003, p. 359-363.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1977.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. Em: *Platão*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores)
- PLATON. *Cratilo*. Trad. Francisco de P. Samaranch. Em: *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1969, p. 497-552.
- ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- SACHS, Carl B. *The genesis of genealogy: naturalism and morality in Nietzsche's early works*, University of California, San Diego. Texto disponível para download em: <http://www-philosophy.stanford.edu/papers/sachs.pdf>. Acessado em 21/09/2008.
- SAFRANSKI, Rudiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Trad. Lia L. Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.
- SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. *Friedrich Nietzsche: perspectivismo e superação da metafísica*. Em: *Comum*. Rio de Janeiro, v.9, nº 22, p. 5-38, janeiro/junho 2004.
- TUGENDHAT, Ernst. *Nietzsche e o problema da transcendência imanente*. Em: *ethic@*. Florianópolis, v.1, n.1, p. 47-62, jun. 2002.

TÜRCKE, Cristoph. *O Louco*. Trad. Antônio Celiomar P. de Lima. São Paulo: Vozes, 1993.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Erdmann von. O acervo Nietzsche na biblioteca Herzogin Anna Amalia em Weimar. Em: *Revista de Filosofia Aurora*. Trad. Antonio Edmilson Paschoal. Curitiba, v. 20, n. 27, p. 367-381, jul./dez. 2008.