

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

*NIETZSCHE E A PERSPECTIVA DOS AFETOS
UMA VISÃO FISIOLÓGICA DO CONHECIMENTO*

LUCIANA ZATERKA

Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da FFLCH/USP, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Scarlett Zerbetto Marton.

SÃO PAULO
junho de 1998.

LUCIANA ZATERKA

**NIETZSCHE E A PERSPECTIVA DOS AFETOS
UMA VISÃO FISIOLÓGICA DO CONHECIMENTO**

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

Presidente e Orientador

.....

2º Examinador

.....

3º Examinador

.....

São Paulo, de 1998

Como é difícil a realização de um trabalho acadêmico!
Como é gratificante aprender e trocar idéias!
Como é prazeroso adquirir conhecimento mediante afeto!
Dedico este trabalho à intelectual, professora e amiga
Ana Maria Alfonso-Goldfarb que me mostrou como é possível transmutar
paixões tristes em paixões alegres!

Agradecimentos

À Scarlett, pela orientação e dedicação.

À memória de meu pai Sioma: com ele vivenciei o *leit motiv* nietzschiano: faça sempre do obstáculo estímulo!

À minha mãe Myriam, um motivo vital para desejar que a hipótese do eterno retorno do idêntico seja verdadeira!

Ao Kleverton Bacelar, meu interlocutor. Com ele aprendi que o trabalho filosófico só faz sentido mediante discussão. Klé, obrigado por tudo; sem você este trabalho não faria o menor sentido.

À Yara e à Marisa pelo carinho e apoio que me deram durante todo o percurso.

À Simone e Mair, com eles aprendi a resgatar o melhor da vida. Obrigada pela eterna amizade. É um privilégio compartilhar a vida com vocês!

Ao Hélio, pela paciência de me agüentar em final de tese. Li, acho que superamos tudo!

Ao Samuel, por tornar minha casa um lugar absolutamente alegre.

À minha família, especialmente à Bia e ao Beno. Obrigada pelo carinho.

Aos professores do Departamento de Filosofia da USP, em especial Maria das Graças Nascimento, José Carlos Estevão e Ricardo Terra.

Às professoras Marilena Chauí e Maria Lucia Cacciola pelas observações feitas no exame de qualificação e por tudo mais...

Aos colegas de Pós-graduação do Departamento de Filosofia da USP, em especial Bárbara Luchesi e Marisa Russo.

À Mariê, Rubem, Roseli, Maria Helena, Vera e Geni: sem vocês o Departamento de Filosofia da USP não teria a menor graça.

À Luna, minha fiel e silenciosa companheira.

À CAPES pela bolsa de estudos concedida.

Lista de abreviaturas

- NT – Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)
- HH – Menschliches Allzumenschliches (vol.1) (Humano, demasiado humano)
- OS – Menschliches Allzumenschliches (vol.2) (Miscelânea de opiniões e sentenças)
- AS – Menschliches Allzumenschliches (vol.2) (O andarilho e sua sombra)
- A – Morgenröte (Aurora)
- GC – *Die fröhliche Wissenschaft* (A gaia ciência)
- Za – *Also sprach Zarathustra* (Assim falou Zaratustra)
- BM – *Jenseits von Gut und Böse* (Para além de bem e mal)
- GM – *Zur Genealogie der Moral* (Genealogia da moral)
- CW – Der Fall Wagner (O caso Wagner)
- CI – *Götzen-Dämmerung* (Crepúsculo dos ídolos)
- NW – *Nietzsche contra Wagner*
- AC – *Der Antichrist* (O anticristo)
- EH – *Ecce homo*
- VM – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral)

Resumo

Esta dissertação analisa alguns aspectos da teoria do conhecimento em Nietzsche, nomeadamente seu pragmatismo e seu perspectivismo. Antes de expor as críticas às categorias clássicas do conhecimento empreendida pelo filósofo em sua "doutrina da perspectiva dos afetos", que opera com as noções de vida, vontade de potência e fisiologia, mostraremos o diálogo com a filosofia espinosana que está na matriz dessa doutrina (cap. I). Efetuado esse trabalho inicial examinaremos o pragmatismo e a noção de verdade que dele decorre (cap. II). Por fim, abordaremos o caráter perspectivista do conhecimento que é a marca da teoria gnosiológica nietzschiana.

Sumário

INTRODUÇÃO	6
NIETZSCHE E ESPINOSA: A NATURALIZAÇÃO DOS AFETOS ..	18
A "VERDADE" COMO FICÇÃO	43
INTERPRETAÇÃO: UMA NOVA ATITUDE FRENTE AO CONHECIMENTO	72
CONCLUSÃO	96
BIBLIOGRAFIA	101

INTRODUÇÃO

A recepção de Nietzsche tem sido marcada pela constante preocupação em salientar os aspectos inovadores do seu pensamento, a originalidade de suas teses. Ao realçar sua ruptura radical ou sua viragem decisiva na história do pensamento, a crítica, muitas vezes, esqueceu-se de apontar a posição de Nietzsche dentro desta história. Uma exposição da teoria nietzschiana do conhecimento – como, aliás, de seus outros temas – deve acentuar antes seus motivos tradicionais, na medida em que julgamos ingenuidade querer isolar Nietzsche do seu tempo. O filósofo herdou temas e problemas que o situam no entrecruzamento de várias correntes do pensamento. No campo da literatura, lembremos a presença de Dostoiévski, de Emerson, dos moralistas franceses e dos românticos. Também é fácil perceber o diálogo com a ciência do século XIX, como a física de Boscovich ou a biologia de Roux. Quanto à filosofia, não é difícil encontrarmos, dentre outros, motivos espinosanos, kantianos e schopenhauerianos. Entretanto, com a exceção de Heráclito, Nietzsche nega, freqüentemente e com o seu estilo corrosivo e destruidor, tais diálogos.

Este trabalho versa sobre a “doutrina nietzschiana da perspectiva dos afetos”. Trataremos de expor as considerações do filósofo acerca do

conhecimento, em especial, o seu pragmatismo e perspectivismo, ressaltando-se a sua teoria da “verdade” como ficção. Contudo, esta exposição enfatizará os “motivos tradicionais” dessa teoria, reinscrevendo Nietzsche em sua época. Neste sentido, pretendemos apontar no primeiro capítulo, “Nietzsche e Espinosa: a naturalização dos afetos”, o quão importante foi o conceito espinosano do *conatus* para que Nietzsche desenvolvesse a sua doutrina da vontade de potência, matriz da doutrina nietzschiana da perspectiva dos afetos. Veremos que os dois filósofos apontam para uma “naturalização” dos afetos.

A legitimidade dessa aproximação é atestada pelo próprio Nietzsche em várias passagens de sua obra. Em 30.06.1881 o filósofo escreve a seu amigo Overbeck: “Estou assobrado e encantado! Tenho um precursor e de que gênero! Quase não conhecia Espinosa e o que me trouxe agora desejos de lê-lo foi qualquer coisa realmente instintiva” (Nietzsche, 1881, Sils Maria). No ano de 1884 afirma em um fragmento póstumo: “Quando eu reflito sobre minha linhagem filosófica, eu me sinto em relação com o movimento *anti-teológico*, ou seja, espinosano, de nosso tempo”. Sabemos que Nietzsche travou conhecimento com a filosofia espinosana em 1881 por meio da leitura da monografia de Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*; isto fica nítido sobretudo nos excertos sobre Espinosa da primavera/outono de 1881, 11[193-197] (vol. 9, p. 518 s). Devemos notar que o filósofo alemão irá

definir o conceito de vontade de potência somente entre 1882 e 1885. Entre os comentadores, Deleuze não cansou de apontar e defender a proximidade Nietzsche/Espinosa: “De fato, comecei com livros de história da filosofia, mas todos os autores de que me ocupei tinham algo em comum. E tudo tendia para a grande identidade Espinosa – Nietzsche” (Deleuze, 1992, p. 169).

Neste contexto, pretendemos mostrar as semelhanças e dessemelhanças entre ambos os filósofos. Para tanto, estabeleceremos como fio condutor o embate *conatus versus* vontade de potência. De início esclarecemos nossa posição: não pretendemos buscar em Espinosa um *precursor* de Nietzsche. Assim, não temos pretensões de discutir uma possível *influência* que o pensador da *Ética* teria exercido sobre o pensador alemão. Preferimos pensar num encontro ou num diálogo entre ambos os filósofos. Portanto, não temos preocupações “genealógicas”, pois acabaríamos por ignorar dois séculos de história. O século XVII é a época da mecânica clássica, do princípio de inércia, da “busca do ponto fixo”; o século XIX é o momento da termodinâmica, da entropia, da “morte de Deus”. Como se fosse pouco, entre eles encontramos o século das Luzes, entre eles a filosofia crítica, entre eles Hegel, entre eles, entre eles... Ignorar a história seria incidir de imediato em erro. Estamos cientes dos aspectos que diferenciam ambas as filosofias. De um modo geral, podemos afirmar que a noção de natureza que está subjacente

ao século XVII é a mecanicista. Assim, toda a natureza se reduz a um conjunto de leis mecânicas. Os adeptos desta corrente filosófica postularam que *todos* os fenômenos naturais poderiam ser explicados, no limite, referindo-os à matéria em movimento. Ao contrário da ciência antiga, é a causa eficiente e não mais a causa final que foi o fio condutor desta nova visão acerca dos fenômenos naturais. Neste contexto, o mundo era visto como uma máquina complexa, um conjunto de partículas agindo umas sobre as outras, e cabia ao filósofo natural elucidar suas engrenagens, ou seja, descobrir as leis que regem este “mundo máquina”. Esta revolução não se restringiu ao domínio da astronomia e da física, onde se destacavam nomes como os de Galileu, Copérnico e Kepler, mas também se fez presente no campo da história natural, no qual William Harvey constitui um excelente exemplo. No seu famoso livro, *De motu cordis et sanguinis* (Sobre o movimento do coração e do sangue), publicado em 1628, Harvey apresenta uma descrição anatômica precisa do coração e do sistema das artérias e das veias. Com base em suas experiências, ele demonstra que o sangue corre do coração pelas artérias para o corpo todo e regressa pelas veias. O que nos interessa aqui é ressaltar que Harvey apontou uma *causa mecânica* da circulação sanguínea, a contração muscular do coração. Esse seria um exemplo do modo como operavam os homens de ciência ante a “nova mecânica”. Ele indicou que o coração, as

veias e as artérias constituíam um sistema mecânico para o transporte do sangue. Harvey descrevia o coração como “uma peça de uma máquina, na qual, apesar de uma roda mover outra, todas as rodas parecem mover-se simultaneamente”. No seu trabalho revela-se, antes de mais nada, a visão de natureza que prevaleceu nos séculos XVII e XVIII.

Note-se que no século XIX temos o aparecimento de uma certa noção de *vida* e a biologia se firmou efetivamente como uma área específica da ciência voltada para o estudo das criaturas vivas, incluindo a descrição e explicação das suas estruturas e dos processos vitais. “O que é a vida?” – essa é a questão que percorre todo o século XIX. *Grosso modo* poderíamos destacar três respostas distintas a esse respeito: a mecanicista, a animista e a vitalista. Sabe-se que os filósofos mecanicistas identificam matéria bruta com matéria viva e reduzem os fenômenos vitais a mecanismos físico-químicos. O animismo teria como fio condutor a crença numa alma transcendente que seria incorporada aos corpos. E, finalmente, a resposta da corrente que prevaleceu no século de Nietzsche, o vitalismo, diferencia a matéria bruta da matéria viva, acreditando que esta última possui um “princípio vital” imanente à natureza. John Müller, por exemplo, afirmava que: “a força orgânica, a causa última do ser orgânico, é uma força criadora que modifica adequadamente a matéria”. E Bichat, um renomado histologista francês, distinguia tantas forças

vitais como o número de espécies de tecidos existentes no corpo, ou seja, para cada tecido do corpo existiria um princípio vital particular. Segundo este pensador, a força vital constituía a essência de tudo o que faz a vida ser vida. Podemos encontrar ainda homens de ciência, como Claude Bernard, que identificam essencialmente, qualitativamente, matéria bruta e matéria viva, mas que postulam a diferença entre elas assentada apenas na complexidade, ou seja, quantitativamente. Acreditamos que Nietzsche, de alguma maneira, filiasse a esta corrente filosófico-científica. É fato entre os comentadores que Nietzsche teria se interessado pela biologia da época. Andler salienta o interesse do filósofo por Darwin, e Müller-Lauter o diálogo intenso com Roux. Em ambos os casos Nietzsche teria uma posição crítica. No que se refere a Darwin, este teria enfatizado a questão da conservação da vida, mas não teria compreendido que a vida é expansão de potência: “*erros fundamentais dos biólogos até hoje: não se trata da espécie, mas de indivíduos que se sobressaem com mais força. (A maioria é apenas um meio). A vida não é adaptação das condições internas às externas, mas vontade de potência que, do interior, submete e incorpora a si mesma cada vez mais ‘exterior’*” (XII, 7 (9)). Nietzsche discordara também do trabalho de Roux sobre a luta seletiva das partes do organismo (*Der zuchtende Kampf der Teile oder die Teilauslese im Organismus, zugleich eine Theorie der funktionellen Anpassung*), pois este,

por ter tratado os seres vivos como “máquinas”, teria descartado o dinamismo e as hierarquias presentes no interior dos corpos.

É neste contexto que a nossa proposta deve ser compreendida. Espinosa propõe uma naturalização dos afetos. Nietzsche, por seu lado, introduzirá uma fisiologização dos afetos. São noções distintas? Sem dúvida alguma. Contudo, o que nos fez esboçar uma possível aproximação entre ambas as filosofias é o modo como tratam a proveniência dos valores. Para estes filósofos os valores derivam *deste* mundo, *desta* vida; não são considerados valores-em-si, impostos por algum poder divino. A negação do mundo transcendente faz com que ambos proponham uma teoria “imaneente” ao mundo; ou, em termos deleuzianos, ambos os filósofos apontariam para “um plano de imanência”. Ora, é a noção de afeto que será o caminho para compreendermos esta empreitada. Assim sendo, acreditamos que um estudo comparativo ajude a uma melhor compreensão da doutrina nietzschiana da perspectiva dos afetos.

Mediante a noção de afeto, que remete ao conceito de vontade de potência, pretendemos no segundo capítulo, “A verdade como ficção”, expor a concepção nietzschiana de “verdade”. Para tanto, utilizaremos como fio condutor sua crítica à lógica, à ciência, à gramática e à linguagem. Veremos que a noção de afeto é importante para sugerirmos que os pressupostos deste ataque estão vinculados à perspectiva fisiológica. Nietzsche aponta a origem

biológica da consciência (GC §11) e mostra o seu surgimento concomitante com o da linguagem (GC §354). Dessa maneira, o pensador parte da fisiologia para empreender sua crítica à sedução da gramática e da lógica: “o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor *fisiológicos*” (BM §20). Assim, Nietzsche teria proposto, no terceiro período do seu empreendimento filosófico, uma visão pragmática das questões gnosiológicas, peculiar, por certo. Aqui mostraremos que Nietzsche proporia uma “positividade do falso” na medida em que conhecer seria, antes de mais nada, criar ficções por uma questão de sobrevivência. O conhecimento, assim, é ilusório, porém vital. De fato, desde o ensaio de 1873, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche já apontaria nesta direção. Contudo, a nosso ver, estas reflexões ganham dimensão no terceiro período de sua obra, pois é nessa fase que o filósofo elabora o conceito de vontade de potência. Aqui nos será de grande importância a análise dos aforismos 3 e 4 de *Para além de bem e mal*, o 349 da *Gaia ciência*, além de vários fragmentos póstumos.

Por fim, no terceiro capítulo, “Interpretação: uma nova atitude frente ao conhecimento”, analisaremos os conceitos de vida e vontade de potência a partir da noção de relação e mostraremos que o conhecimento é, antes de mais nada, *interpretação*. Para Nietzsche, o que constitui o mundo orgânico são

forças em relação, o que lhe permite refutar qualquer resíduo sólido para a matéria. O conhecimento refletiria esta visão de “natureza” (*physis*), e, assim sendo, pode ser abordado como relacional, plural, dinâmico e perspectivo. Aqui, veremos que Nietzsche manteria um diálogo intenso com a ciência de sua época, em especial, com a física do jesuíta Roger Boscovich. Ocorre que ao expormos a concepção nietzschiana do conhecimento, ou seja, o pragmatismo e o perspectivismo de qualquer juízo, deparamo-nos com a difícil questão de sua auto-refutação: afirmar que tudo é interpretação seria apenas mais uma interpretação? Em caso afirmativo, a doutrina da vontade de potência que embasa esta “teoria” seria simplesmente uma hipótese compreensiva do efetivo (caos). Em caso negativo, qual seria o estatuto da doutrina da vontade de potência que apresenta, no tocante ao conhecimento, uma teoria geral da interpretação? Em qualquer dos casos, a teoria nietzschiana do conhecimento acabaria por operar com a “positividade do falso”. Ou seja, a interpretação que temos de “algo” (de um fenômeno) nos faz ver “coisas, objetos, etc.” onde só há vir-a-ser; pois, no limite, o “real” é o efetivo falsificado. A questão reaparece então: qual é o estatuto do efetivo? Lembraria a “coisa-em-si” do kantismo? Ou o efetivo é o modo de ser da vontade de potência?

Não proporemos respostas a essas complexas questões, pois extrapolam o formato desse trabalho. Não obstante, a exposição sistemática dos aforismos e fragmentos em que Nietzsche formula uma possível gnosiologia – na qual as categorias clássicas da teoria do conhecimento (verdade, objetividade, sujeito, objeto) são desterritorializadas a ponto de se tornarem “irreconhecíveis” – pode nos fornecer valiosos elementos para a resolução futura desses problemas.

* * *

No nosso trabalho utilizaremos sobretudo o terceiro período da obra nietzschiana, pois é nessa fase que o pensador elabora o conceito de vontade de potência. Diferentes autores, dependendo do critério, adotam divisões distintas da obra nietzschiana. Entre os comentadores de Nietzsche que operam com a periodização, podemos destacar Karl Löwith e Scarlett Marton. Seguiremos no nosso trabalho a divisão sugerida por Marton no seu livro *Das forças cósmicas aos valores humanos*. Nele podemos identificar três períodos na obra de Nietzsche: o primeiro começaria com *O nascimento da tragédia* e terminaria com as *Considerações extemporâneas*, abarcando assim os anos de 1870 a 1876; o segundo se estenderia de *Humano demasiado humano* aos quatro primeiros livros da *Gaia ciência*, incluindo assim os anos de 1876 a 1882; e, finalmente, o terceiro (1882-1886) englobaria as seguintes obras:

Assim falou Zarathustra, o “Ensaio de autocrítica”, o Prefácio de 1886 a *O nascimento da tragédia*, os Prefácios a *Humano demasiado humano*, *Aurora* e *Gaia ciência*, o quinto livro da *Gaia ciência*, *Para além de bem e mal*, *Genealogia da moral*, *O caso Wagner*, *Crepúsculo dos ídolos*, *O anticristo*, *Ecce homo*, *Nietzsche contra Wagner* e *Ditirambos de Dionísio*, além dos fragmentos póstumos deste período.

Quanto aos critérios para as referências bibliográficas das citações de Nietzsche, nos basearemos na convenção adotada pelos *Cadernos Nietzsche*, publicação semestral do Departamento de Filosofia da FFLCH/USP, tanto para as abreviaturas, quanto nas remissões bibliográficas nas citações. Nas referências das citações de textos publicados por Nietzsche, o algarismo arábico indicará o aforismo. No caso da GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; no caso do Za, o algarismo romano remeterá à parte do livro e a ele se seguirá o título do discurso; quanto ao CI e ao EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará o aforismo. Nas referências bibliográficas dos fragmentos póstumos, o algarismo romano indicará o volume, e os arábicos que a ele se seguem, o fragmento póstumo.

*NIETZSCHE E ESPINOSA:
A NATURALIZAÇÃO DOS AFETOS*

Aqueles que escreveram sobre as Paixões e a conduta da vida humana parecem, na sua maioria, tratar não de coisas naturais que decorrem das leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza. Na verdade, dir-se-ia que concebem o homem na Natureza como um império dentro de um império. Supõem, com efeito, que o homem perturba a ordem da Natureza mais que a segue, que tem sobre suas próprias ações um poder absoluto e tira apenas dele mesmo sua determinação. Procuram, pois, a causa da impotência e da inconstância humanas não na potência comum da Natureza, mas em não sei qual vício da natureza humana e, por essa razão, choram por causa dela, riem, desprezam-na ou, as mais das vezes, a detestam; quem sabe mais eloqüentemente ou mais subtilmente censurar a impotência da alma humana é tido por divino.

Espinosa, *Ética*, prefácio do Livro III.

Em 30.06.1881 Nietzsche, escrevendo a seu amigo Overbeck, afirma: “Estou assombrado e encantado! Tenho um precursor. E de que gênero! Quase não conhecia Espinosa e o que me trouxe agora desejos de lê-lo foi qualquer coisa realmente instintiva. Achei que não só a sua tendência principal é igual à minha – ‘faça do conhecimento a paixão mais poderosa’ – se não que coincido com ele em cinco pontos essenciais da sua doutrina, nos quais aquele original e solitário pensador se aproxima grandemente de mim, e que são: a negação do livre arbítrio, da intuição, da ordem moral universal, do inegoísta e do mau. Ainda que seja certo que a diferença entre nós seja enorme, ela depende, principalmente, da diferença da época, da cultura e da ciência. Enfim: no isolamento que, como a altura nas elevadas montanhas, me cortava por vezes a respiração, encontro agora um companheiro. É maravilhoso!”¹. Quais as semelhanças – e dessemelhanças – que tanto “encantaram e assombraram” Nietzsche? O que propiciou o crítico radical encontrar “um companheiro”? Talvez uma primeira pista esteja na própria história da filosofia: corpo, paixão, potência, desejo, vida, *esta* vida..., conceitos tão espinosanos quanto nietzschianos, e vistos com tão maus olhos pela tradição².

¹ Carta à Overbeck de 30/06/81, Sils Maria.

² Yirmiyahu Yovel, no seu livro *Spinoza and other heretics*, volume 2, analisa, no capítulo 5, a relação entre Espinosa e Nietzsche. Aqui, entre outros temas, o comentador aborda as possíveis ‘afinidades pessoais’ (*personal affinities*) entre ambos os filósofos. Inicialmente, encontramos a semelhança entre duas vidas solitárias e independentes. A seguir, Yovel menciona suas ‘mensagens revolucionárias’: ambos são considerados antimorais, objetos de choque, e foram,

No terceiro período de sua produção filosófica, Nietzsche identifica a vida à vontade de potência: “Somente onde há vida, há também vontade; mas não vontade de vida, e sim – assim vos ensino – vontade de potência” (Za, II, Da superação de si). Este conceito – sem sombra de dúvida um dos mais problemáticos do empreendimento nietzschiano – pode ser entendido sucintamente como um impulso³. Este impulso só pode manifestar-se em face de obstáculos, ou seja, a todo momento, a vontade de potência, vencendo as resistências, se auto-supera. A vontade de potência efetiva-se numa mesma direção fundamental: aumentar a sua própria potência. Esta intensificação ocorre através da dominação ou assimilação de mais potência: “...Minha concepção é que todo corpo específico tende a tornar-se senhor de todo o espaço e a estender sua força (– sua vontade de potência) e a repelir tudo o que se opõe a essa extensão. Mas ele se choca constantemente com esforços similares de outros corpos e acaba por se unir com aqueles que lhe são mais

cada um na sua época, denegridos como ‘ateu’ ou ‘niilista’. Finalmente, observamos a necessidade, para ambos, da utilização de máscaras: “Espinosa, como Nietzsche, foi um grande conhecedor das máscaras e um mestre da ambigüidade” (Yovel, 1989, p.108).

³ Lembremos que, para Nietzsche, existe uma distinção entre força e vontade de potência: “Esse conceito vitorioso de força, graças ao qual os nossos físicos criaram Deus e o mundo, tem necessidade de um complemento; é preciso atribuir-lhe um querer interno que denominarei vontade de potência, quer dizer, apetite insaciável de demonstração de potência; ou uso e exercício de potência, sob a forma de instinto criador etc.” (XI, 36 (31)). A vontade de potência não é uma propriedade da força, é o impulso de toda força no próprio ato de efetivar-se. Gostaríamos ainda de ressaltar que não é somente a vida que é identificada à vontade de potência; Nietzsche possui uma concepção de mundo ou, se quisermos, uma cosmologia. Todavia, na presente dissertação, nos limitaremos à perspectiva humana, pois acreditamos, antes de tudo, que os aspectos relativos ao conhecimento pertencem predominantemente a esta esfera. Sobre a relação entre força e vontade de potência, cf. Marton, 1990, cap.1.

próximos: – e então eles conspiram juntos para tomar o poder. E o processo continua...” (XIII, 14 (186)). Percebemos aqui o caráter hierárquico presente na filosofia nietzschiana: sempre teremos os que dominam e os que são dominados. Contudo, dizer que a vontade de potência só pode manifestar-se em face de obstáculos não significa que as lutas têm um fim; não existe nenhum *telos*, a luta não visa a metas nem a objetivos: “O mundo subsiste, não é nada que perece. Ou antes: vem a ser, perece, mas nunca começou a vir a ser e nunca cessou de perecer - *conserva-se* em ambos... *Vive* de si próprio: seus excrementos são seu alimento" (XIII, 14 (188)).

Nietzsche concebe o mundo orgânico como vontade de potência. Como entender, então, as diferenças entre os seres? Para o filósofo, os seres se distinguem quantitativamente: “Sob determinadas mudanças de *quantidade* nasce isso que nós sentimos como uma *qualidade*” (XII, 27 (31)). Assim, a qualidade é uma conseqüência de relações quantitativas presentes no mundo; no limite, a qualidade provém da quantidade. Contudo, os homens interpretam a quantidade como qualidade, acreditando que a última é originária: “As qualidades são nossos limites intransponíveis; nós não podemos nos impedir de sentir através de simples diferenças de quantidade algo completamente diferente da quantidade, a saber como qualidades, que não são mais redutíveis

umas às outras” (XII, 6 (14))⁴. Assim, Nietzsche acredita que as diferenças qualitativas não são nada mais que graus de potência diferenciados; desta maneira, a distinção entre o orgânico e o inorgânico é tratada, no limite, como uma diferença de graus⁵. O que irá diferenciar a vida como vontade de potência da matéria inorgânica é o seu grau de complexidade⁶; por exemplo, o aparecimento de órgãos tardios como a consciência. A vida humana está em combate constante, e nesta luta cada “espécie” viva tenta sobreviver, seja

⁴ Sobre a relação entre quantidade e qualidade no terceiro período da obra de Nietzsche, cf. Brandão, 1997, *Causalidade e perspectiva na obra de maturidade de Nietzsche*, cap. 1.

⁵ Sabemos que Nietzsche, desde cedo, interessou-se pela hipótese da “sensibilidade da matéria” de Lange. Comentando a influência que o historiador exerceu sobre Nietzsche, Stack afirma: “Pelo seu estudo entre 1866 e 1868 da *História do materialismo*, Nietzsche aceitou a visão de que a ‘essência das coisas não pode ser conhecida’. Ele adotou a ênfase dada por Lange na ‘organização psico-física’ do homem como a base da experiência e do conhecimento no lugar da ‘unidade transcendental da apercepção de Kant’ (Stack, 1994, p. 31). Seguindo esta trilha, o filósofo acreditaria que entre orgânico e inorgânico não existe distinção fundamental: tudo é vontade de potência (BM §36). Para dar conta deste problema, o filósofo, no terceiro período, propõe a chamada teoria das forças; no limite, o mundo orgânico e o inorgânico são constituídos por forças em relação. No terceiro capítulo da presente Dissertação, veremos que Nietzsche utilizará o conceito de força (*Kraft*) para criticar a visão mecanicista de natureza. Contudo, no presente trabalho, não examinaremos a teoria das forças propriamente dita. Para nós, vontade de potência e força possuem o mesmo registro: constituem o mundo orgânico, ou melhor, são o mundo orgânico.

⁶ Neste sentido, Nietzsche identifica – qualitativamente – matéria bruta e matéria viva, e as distingue quantitativamente. A diferença, no limite, é de complexidade. Alguns fisiólogos da época pensavam a matéria desta maneira, entre os quais podemos destacar Claude Bernard (1813-1878). Este pensador, na sua famosa obra, *Introdução à medicina experimental*, afirma: “Em resumo, os fenômenos vitais são o resultado do contato dos elementos orgânicos do corpo com o *meio interior fisiológico*; é esse o eixo de toda a medicina experimental. Quando se chegar a conhecer quais são, nesse meio interior, as condições normais e anormais da manifestação da atividade vital dos elementos orgânicos, o fisiologista e o médico tornar-se-ão senhores dos fenômenos da vida; porque, salvo a complexidade das condições, os fenômenos de manifestação vital são, assim como os fenômenos físico-químicos, o efeito de um contato de um corpo que age, e do meio no qual ele age” (Bernard, 1978, p. 99). E ainda: “Mas, se esta *complexidade* dos fenômenos vitais constitui grande obstáculo, isso não deve, no entanto, aterrorizar-nos; porque, no fundo, como já o dissemos, a menos que se queira negar a possibilidade de uma ciência biológica, temos de reconhecer que os princípios são idênticos por toda a parte” (*id.*, p.94, grifo nosso).

criando valores como os da ciência e os da religião, seja criando órgãos como a consciência. Nietzsche acredita que estes órgãos foram desenvolvidos para a própria manutenção e intensificação da vida humana: “Todos os nossos órgãos de conhecimento e sentidos desenvolveram-se apenas em relação às condições de conservação e crescimento” (XII, 28 (38)).

Em *Assim falava Zaratustra*, especificamente no discurso “Dos Desprezadores do Corpo”, Nietzsche aborda questões fundamentais relativas ao homem, especialmente à relação entre o “corpo” e a “alma”, ou, para sermos mais precisos, entre a “grande e a pequena razão”. Inicialmente, o filósofo afirma: “O corpo (*Leib*) é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”. Aqui o corpo é identificado à grande razão, ou seja, o corpo é visto como uma multiplicidade de vontades de potência, e a grande razão temporariamente fornece o sentido da vontade de potência dominante: “É o teu corpo e a tua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu”. Percebemos que a multiplicidade do corpo – a grande razão – não é uma unidade do dizer, não é uma unidade consciente; é, antes de qualquer coisa, o resultado de uma operação; no limite, a unidade não se funda mais no *logos*. Em seguida, Nietzsche fará a implosão da dicotomia entre corpo e alma: “Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e

joguete da tua grande razão”. A pequena razão (*Ich*), tão enfatizada pela tradição, é somente um “instrumento e joguete” da grande razão. O *Ich*, se quisermos, a alma, o espírito, o eu, a consciência é o resultado de um processo, de um fazer corporal. Neste sentido, não existe um “eu” consciente, separado e autônomo do seu corpo. Para o filósofo do *Zaratustra*, o *Selbst*, em seu próprio benefício e em um momento determinado do desenvolvimento⁷ do homem, criou a consciência. O filósofo acrescenta: “Instrumentos e joguetes, são os sentidos e o espírito; atrás deles acha-se, ainda, o si-mesmo (*Selbst*). O si-mesmo procura também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito”. Aqui o filósofo esclarece que o si-mesmo é a "estrutura" que compõe o corpo. Ocorre que, para Nietzsche, essa "estrutura" é necessariamente hierárquica. O corpo, não nos esqueçamos, é uma complexidade de vontades de potência sempre em luta⁸. O que constitui este corpo é exatamente o *Selbst*. Desta maneira, o espírito e os sentidos, assim

⁷ Sabemos que Nietzsche se interessou pelas epistemologias naturalistas de feição neodarwinista. Por este motivo, acreditamos que o uso da palavra desenvolvimento é mais adequado que evolução. Embora a seleção natural darwinista não aponte necessariamente para uma melhoria das espécies – o que é apto para um determinado meio pode não ser apto para outro –, este termo posteriormente adquiriu tal conotação. Lembremos, por exemplo, do neodarwinismo, do darwinismo-social, da sociobiologia e da eugenia. Evolução muitas vezes é confundida com progresso. Como para o empreendimento nietzschiano não cabe nenhum tipo de teleologia, ficamos com a primeira opção. Concordamos aqui com a posição de Antonio Marques em *Sujeito e o Perspectivismo*, onde este comentador afirma que, para Nietzsche, “as novas formas criadas a partir de dentro não se orientam segundo um fim” (Marques, 1989, p. 94).

⁸ No aforismo 19 de *Para além de bem e mal* Nietzsche afirma: “...pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas... Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas ‘almas’: razão porque um filósofo

como o fígado, o coração, o baço etc. são simples ferramentas da “grande razão”. No âmbito gnosiológico isto significa, antes de mais nada, uma crítica às correntes racionalistas e empiristas: “Aquilo que os sentidos experimentam, aquilo que o espírito conhece nunca tem seu fim em si mesmo. Mas os sentidos e o espírito desejariam persuadir-te de que são eles o fim de todas as coisas: tamanha é sua vaidade”. Mas partir dos sentidos, como os empiristas, ou do espírito, como os racionalistas ou criticistas, para atingir o conhecimento, é uma ilusão. Subjacente ao espírito, ou aos sentidos, encontramos o si-mesmo⁹. É ele que terá que ser o referencial para as questões gnosiológicas. Percebemos, assim, que Nietzsche volta sua crítica contra sistemas como os de Locke, Hume, Descartes e Kant, dentre tantos outros. Todos esses pensadores não teriam compreendido a anterioridade do si mesmo, construindo uma dicotomia inexistente, ou melhor, ficcional, ou seja, a dicotomia entre o corpo e a consciência. Observamos, assim, que a tão endeusada consciência se torna, com Nietzsche, um simples instrumento do corpo; é ele que será o fio condutor da filosofia nietzschiana da maturidade. O

deve se arrogar o direito de situar o querer em si no âmbito da moral – moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’”.

⁹ Lembremo-nos do aforismo 16 de *Para além de bem e mal*, onde Nietzsche faz uma crítica à noção de sujeito: “por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘Eu’, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar. Pois se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito, por qual medida julgaria que o que está acontecendo não é talvez ‘sentir’ ou ‘querer’?”

corpo, a “grande razão”, os afetos, enfim, a vontade de potência será o paradigma para o ato de conhecer¹⁰.

Gostaríamos de ressaltar um aspecto que nos parece fundamental para a história da filosofia. Sem sombra de dúvida, Nietzsche, implodindo a dicotomia entre corpo e alma, mostra que a “consciência” se torna simplesmente um instrumento do corpo. Contudo, acreditamos que Espinosa, de alguma maneira, já apontava para esta questão. Na verdade, o filósofo da *Ética* foi o primeiro a enfatizar a importância do corpo, ou melhor, a não subordinação do corpo em relação à alma, o que quer dizer que Espinosa nega a superioridade da alma em relação ao corpo. Senão vejamos: “À essência do homem não pertence o ser da substância; por outras palavras, a substância não constitui a forma do homem” – afirma Espinosa na proposição 10 do Livro II da *Ética*. Para compreendermos o sentido desta proposição e o enorme rompimento – dezessete séculos de história da filosofia – que efetua Espinosa em relação à tradição, é necessário analisarmos o que o filósofo entende por substância. Inicialmente, Espinosa vai definir esse conceito: “Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito

¹⁰ Scarlett Marton aponta a relação, em Nietzsche, entre pensar, querer e sentir: “pressupõe-se aqui que todo o organismo pensa, todas as formas orgânicas tomam parte do pensar, no sentir, no querer –, por conseguinte, o cérebro é apenas um enorme aparelho de centralização’. Não só o querer, mas também o sentir e o pensar estão disseminados pelo organismo; a relação entre eles é de tal ordem que, no querer, já se acham embutidos o sentir e o pensar, de modo que pensamento, sentimento e vontade aparecem como indissociáveis” (Marton, 1990, p.32).

não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (E, I, P III). Substância, para o filósofo da *Ética*, é aquilo que é em si e por si e que é *concebido* por si mesmo¹¹. Assim, a substância espinosana é, antes de qualquer coisa, causa de si, ou seja, aquilo cuja essência exige a existência necessária: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou, por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (E, I, P 1). Notemos que aquilo que é causa de si não se limita a si mesmo, sendo necessariamente infinito. Ele forma a si mesmo e também a totalidade dos seus atributos. Dentro de tal contexto, só podemos pensar em uma única substância: Deus¹². Espinosa afirma que, pelo fato de Deus ser uma substância, ele é causa de si, porém ele é também causa de todas as coisas, ou seja, o ato pelo qual a substância se autoproduz é o ato pelo qual ela produz também todas as coisas. Temos aqui a causalidade imanente. Deus é imanente à natureza porque a sua essência se exprime em todas as coisas. Assim, Deus é concebido como uma substância que é única, infinita, complexa e constituída por uma infinidade de qualidades infinitas. Como Deus é a única substância, tudo o que existe na natureza será entendido como uma modificação desta substância. Percebemos aqui claramente o rompimento com a filosofia

¹¹ Por meio desta definição, Espinosa deixa claro que a substância não pode ser considerada um suporte de acidentes, ou um sujeito de inerência de predicados, pois ela ontologicamente se auto-explica. Além disto, o filósofo demonstra que a substância existe e subsiste por si mesma.

cartesiana: o homem não é uma substância, ou um composto substancial, ele é uma modificação de Deus. Por isso, na proposição 10 acima citada, o filósofo afirmou que “a substância não constitui a forma do homem”. O homem, modificação substancial, é finito e constituído por duas modificações finitas de dois atributos divinos: a alma e o corpo.

Espinosa desenvolve a sua teoria do corpo ou, se quisermos, a sua física, no Livro II da *Ética*. Levando em consideração o princípio de inércia – elemento central da “nova mecânica” – e, portanto, operando com a causa eficiente interna, e não mais com a causa final, Espinosa define um corpo como um indivíduo complexo composto de outros corpos e constituído por um equilíbrio interno na proporção de movimento e repouso¹³. No postulado referente à proposição XIII do Livro II da *Ética*, Espinosa afirma que “ O corpo humano é composto de um grande número de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é também muito composto”, e ainda “os

¹² Espinosa constrói a essência de Deus nas proposições de 1 a 15 do Livro I da *Ética*, tendo como base a idéia de substância.

¹³ Afastamo-nos aqui da posição de Diogo Pires Aurélio em seu artigo *Espinosa e Nietzsche: a vontade de poder*. Este comentador afirma: “Mas o *conatus*, tal como Espinosa o concebe, além de não se confundir com a potência aristotélica, também não se confunde com a versão mecanicista que dele apresenta Descartes, toda ela decalcada no princípio de inércia” (org. Marques, 1986, p. 56). Para Diogo Aurélio, o fato de não podermos pensar o *conatus* espinosano como um *corpora simplicissima* já afastaria Espinosa do contexto que envolve o princípio de inércia. Sem sombra de dúvida, o corpo para Espinosa é uma complexidade, e aqui o filósofo se distancia consideravelmente das “partículas duras” da física cartesiana. Todavia acreditamos que a mecânica é a via de acesso à física espinosana; veremos que o *conatus* espinosano só poderá ser pensado perante a nova mecânica, pois é graças a ela que a idéia de uma finalidade, de uma causa final é rompida, elemento essencial da doutrina espinosana.

indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados de numerosas maneiras pelos corpos exteriores”. Note-se que o que irá diferenciar um corpo de outro é exatamente a diferença entre movimento e repouso, rapidez e lentidão. Assim, a idéia de um equilíbrio interno é fundamental para entendermos a noção espinosana do *conatus*. O corpo vai agir, o corpo irá tornar-se uma causa agente, para garantir este equilíbrio interno. Não nos esqueçamos: Espinosa define o indivíduo pela causa, ou seja, quando vários corpos atuam no mesmo sentido, com uma causa única, eles constituem um indivíduo¹⁴. O filósofo afirma que a alma é idéia do seu corpo e idéia de si mesma. A alma é, portanto, a consciência do que se passa no seu corpo, ou seja, consciência das “afecções corporais” – afetos –, além de ser consciência de si própria¹⁵. Desta maneira, o corpo constitui o objeto da alma, pois faz parte da sua essência pensá-lo¹⁶.

¹⁴ Como nos alerta Marilena Chauí, no seu livro *Espinosa uma filosofia da liberdade*, “O corpo humano... é uma unidade estruturada: não é um agregado de partes, mas unidade de conjunto e equilíbrio de ações internas interligadas de órgãos, portanto, é um *indivíduo*. Sobretudo, é um indivíduo dinâmico, pois o equilíbrio interno é obtido por mudanças internas contínuas e por relações externas contínuas, formando um sistema de ações e reações centrípeto e centrífugo, de sorte que, por essência, o corpo é relacional: é constituído por relações internas entre seus órgãos, por relações externas com outros corpos e por afecções, isto é, pela capacidade de afetar outros corpos e ser por eles afetado sem se destruir, regenerando-se com eles e os regenerando. O corpo, sistema complexo de movimentos internos e externos, pressupõe e põe a intercorporeidade como originária” (Chauí, 1995, p.54). No capítulo III da Dissertação, veremos como é importante para Nietzsche a idéia de relação. Aliás esta noção é fundamental, a nosso ver, para todo o projeto nietzschiano. Não nos esqueçamos: vida é luta; e, para lutar, é necessário sobretudo oponentes, obstáculos, enfim, relações.

¹⁵ Como nos lembra Marilena Chauí, “A alma não é idéia de uma máquina corporal que ela observa de fora e sobre a qual formaria representações. Espinosa demonstra com precisão: ela é idéia das *afecções corporais*. Em outras palavras, é consciência dos movimentos, das mudanças, das ações

Na proposição 7 do Livro II da *Ética*, Espinosa nos apresenta as relações complexas que se estabelecem entre o corpo e a alma: “A ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”. Para ele, existe uma única substância operando em nós através de dois modos de dois atributos: o corpo e a alma. Assim, o homem simplesmente exprime a unidade complexa dos atributos na substância. O que o atributo extensão faz o atributo pensamento compreende. Contudo, ele acrescenta: “Nem o corpo pode determinar a alma a pensar, nem a alma determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa (se acaso existe outra coisa)” (E, III, P 2). Para o filósofo da *Ética* não existe relação causal entre o corpo e a alma. Os corpos são determinados pelo atributo extensão e as almas são determinadas pelo atributo pensamento. O que existe entre eles é uma correspondência, se quisermos, um “paralelismo”. Assim, a causalidade que rege os modos é uma causalidade intra-atributiva: a alma opera no interior do atributo pensamento, e o corpo no interior do atributo extensão, havendo a completa independência entre a causalidade psíquica e a causalidade corporal.

e reações de seu corpo na relação com outros corpos, das mudanças no equilíbrio interno de seu corpo sob a ação das causas externas. A alma é consciência da vida de seu corpo e consciência de ser consciente disso. Deixa de existir, portanto, o problema metafísico da união entre a alma e o corpo: é da essência da alma, por ser atividade pensante estar ligada ao seu objeto de pensamento, o corpo. Melhor, à vida do seu objeto” (Chauí, 1995, p. 60).

¹⁶ Este pensamento pode ocorrer de várias maneiras: através das noções comuns, de idéias imaginativas, de desejos ou por meio de idéias reflexivas. Assim, o conhecimento pode se dar de modo confuso e imaginativo, como também de modo verdadeiro. No presente trabalho, por questões metodológicas, não trabalharemos a teoria do conhecimento espinosana.

Como esta relação deriva diretamente da unidade dos atributos na substância, o homem é ontologicamente concebido como uma unidade entre corpo e alma. Este corpo e esta alma não possuem uma relação hierárquica, são “ativos juntos, ou passivos juntos”. O que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, e o que é paixão no corpo é necessariamente paixão na alma (E, III, P2, E). Neste sentido, não existe predomínio do corpo em relação à alma, nem da alma em relação ao corpo. Desta maneira, não podemos explicar a ação e a paixão pela atividade causal entre o corpo e a alma, ou seja, a alma não possui mais o poder sobre as paixões do corpo como afirmava a tradição, pois a alma é passiva junto com o corpo. Expliquemos: a alma só pensa aquilo que o corpo faz. Portanto, se a alma anseia por “crescer”, necessariamente o corpo tem que aumentar a sua potência¹⁷. Neste sentido o empreendimento espinosano abre a possibilidade para pensarmos a relação entre corpo e alma de uma maneira distinta da tradição. As paixões, os afetos, enfim, o corpo tem seu lugar assegurado neste novo modo de refletir sobre a natureza humana. Notemos que, em pleno século XVII, existe uma filosofia que – sob o “*mos geometricus*” – denuncia a consciência, os valores e as paixões tristes.

¹⁷Deleuze, em seu livro *Espinoso e os signos*, escreve que “Espinoso propõe aos filósofos um novo modelo: o corpo. Propõe-lhes instituir o corpo como modelo: ‘Não se sabe o que pode o corpo...’. Esta declaração de ignorância é uma provocação: nós falamos da consciência e dos seus decretos, da vontade e dos seus efeitos, dos mil meios de mover o corpo, de dominar o corpo e as paixões – mas não sabemos realmente o que pode um corpo. Tagarelamos, à falta de o saber. Como dirá Nietzsche, espantamo-nos diante da consciência, mas ‘o que é surpreendente é, acima de tudo, o corpo’” (Deleuze, 1970, p.25).

Para Espinosa, o corpo é composto de outros corpos e é constituído por um equilíbrio interno na proporção de movimento e repouso. Utilizando a nova mecânica, ele pode afirmar que um corpo não age em busca de uma finalidade: ele opera segundo sua causa eficiente interna. E não poderia ser diferente; por meio da ontologia espinosana observamos que a natureza humana é um modo finito dos atributos da substância. Os atributos não agem tendo em vista fins; agem como um desdobramento necessário da sua potência. O homem exprime os atributos da substância; assim, os homens operam também segundo a causa eficiente interna. E se, para Espinosa, a alma é idéia das afeções do corpo e idéia de si mesma, seja na relação da alma com o corpo, seja na relação da alma consigo mesma, também não encontraremos uma relação finalista. Assim, afirmando somente a causa eficiente interna, Espinosa pode definir o *conatus*: “Toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser” (E, III, P 6); e ademais: “O esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa” (E, III, P 7). Assim, o corpo apresenta “internamente”, “imanentemente”, um esforço para manter o seu equilíbrio interno, e a alma, da mesma maneira, possuiria a consciência deste esforço.

No corpo, o *conatus* se chama apetite e, na alma, se chama desejo. O corpo humano, como uma complexidade, pode afetar e ser afetado de

inúmeras maneiras por outros corpos. Espinosa construirá a sua teoria dos afetos apoiado em um único critério a variação da intensidade do *conatus*, ou em termos nietzschianos, "o aumento ou a diminuição da potência". Desta maneira, o corpo humano interage com outros corpos sempre aumentando ou diminuindo a sua potência de agir. O pensador acrescenta que o *conatus* envolve uma duração indefinida, pois perseverar é durar: "O esforço pelo qual cada coisa tende a perseverar no seu ser não envolve tempo finito, mas um tempo indefinido" (E, III, P 8). Podemos dizer que o homem, relacionando-se com outros modos, pode determinar-se e ser determinado pelo mundo exterior. Aqui o homem esforça-se por aumentar a sua potência ou, na linguagem espinosana, "busca paixões alegres"¹⁸: "Quando a alma imagina coisas que diminuem ou reduzem a potência de agir do corpo, esforça-se, tanto quanto pode, por se recordar de coisas que excluem a existência delas (E, III, P 13). Contudo, corre-se o risco de encontrar algo mais potente que nós, sob o qual se pode até morrer. Como o *conatus* é uma essência atual de um modo finito,

¹⁸ Como nos lembra Deleuze: "De qualquer modo, o *conatus* define o *direito* do modo existente. Tudo aquilo que eu sou determinado a fazer para perseverar na existência (destruir o que não me convém, o que me nega, conservar o que me é útil ou me convém) *pelas* afecções dadas (idéias de objetos), *sob* afetos determinados (alegria e tristeza, amor e ódio...), tudo isso é o meu direito ou natureza. Este direito é rigorosamente idêntico à minha potência, e é independente de toda a ordem de fins, de toda a consideração de deveres, visto que o *conatus* é fundamento primeiro, *primum movens*, causa eficiente e não final. Este direito não é contrário 'nem a lutas, nem a ódios, nem a cólera, nem ao engano, nem absolutamente a nada do que o apetite aconselha'. O homem racional e o insensato distinguem-se pelas suas afecções e pelos seus afetos, mas esforçam-se igualmente por perseverar na existência em função de tais afecções e afetos: deste ponto de vista, a sua única diferença radica na potência" (Deleuze, 1970, p.122-3).

ele não possui internamente nenhuma causa para desaparecer. Assim, a morte é sempre aquilo que vem de fora; ela só surge por intermédio da luta com corpos exteriores, portanto, o *conatus* possui uma duração ilimitada até que causas exteriores mais fortes o destruam. No limite, a finitude é o que vem de fora, ela só ocorre na relação com o outro¹⁹. Dentro de tal contexto, é evidente que o homem buscará sempre elevar a sua potência de agir e fugir daquilo que diminui a sua potência, ou seja, das paixões tristes.

No final do livro III da *Ética*, Espinosa apresenta a definição geral dos afetos: “Um afeto, chamado paixão do ânimo (*animi pathema*), é uma idéia confusa pela qual a alma afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, do seu corpo ou de uma parte deste, e pela presença da qual a alma é determinada a pensar tal coisa de preferência a tal outra”. Por conseguinte, as paixões são afetos pelas quais a potência de agir deste corpo é aumentada ou diminuída, e pelo “paralelismo”, o mesmo ocorrendo com a potência da mente. A paixão, para o filósofo, está vinculada ao campo da imaginação. Por quê? Pois necessariamente na paixão somos causa inadequada de nossos apetites e desejos. Em outras palavras, a exterioridade é aqui mais potente do que nossa interioridade corporal e psíquica. De fato, a grande virada da filosofia espinosana em relação à tradição é que as paixões não são vistas

¹⁹ Como afirma Espinosa (E, III, P IV): “Nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior”.

como vícios ou “forças do mal”²⁰. Os homens são naturalmente seres passionais²¹. Mediante a teoria das paixões, Espinosa demonstra que o acesso verdadeiro pode ser atingido pela alma. Decerto isto ocorre quando ela assume sua própria essência, sua própria potência, ou seja, a capacidade plena para pensar. Contudo, o contrário também pode ocorrer. A paixão aumentando ou diminuindo imaginariamente a intensidade do *conatus*. Esse aumento ou esta diminuição da força para existir, no campo imaginativo, é o que Espinosa denomina servidão²².

A filosofia espinosana propõe a busca da alegria e a impossibilidade de se fugir das paixões; os homens são intrinsecamente apetites e desejos. Portanto, temos em Espinosa a naturalização dos afetos; ao homem só cabe controlar estes afetos. Este controle ocorre quando o sujeito é a causa total do

²⁰ Lembremos o comentário de Marilena Chauí: “Estão desfeitos tanto o voluntarismo quanto o intelectualismo que pretenderam, durante séculos, outorgar à vontade e à razão um poder que não possuem e que, justamente para encobrir a impotência de ambas, inventou a moral ascética e a moral dos fins e valores como paradigmas externos a serem obedecidos pelos humanos. O moralismo, impondo finalidades externas ao apetite e ao desejo humanos, impondo modelos de virtudes e vícios, é a forma imaginária de suprir o fracasso de um outro imaginário: o da vontade onipotente e da razão onisciente capazes de exercer o pleno império da alma sobre o corpo... Daí decorre uma outra inovação espinosana [que sem dúvida será retomada por Nietzsche, LZ]: ‘...bom e mau não são valores em si nem correspondem a qualidades que existiriam nas próprias coisas. Bom é tudo quanto aumente a força de nosso *conatus*. Eis por que Espinosa afirma que algo não é desejado por nós por ser bom, mas é bom porque o desejamos” (Chauí, 1995, p.67).

²¹ Espinosa apresenta as definições dos afetos no Livro III da *Ética*. A seguir daremos as definições dos três afetos “primários”. Os demais são deduções destes. “O desejo (*Cupiditas*) é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada a fazer algo por um afeto qualquer nela verificada” (E, III, P IX, E); “A alegria (*Laetitia*) é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior” (E, III, P XI, E); “A tristeza (*Tristitia*) é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor” (E, III, P XI, E).

²² Sobre a relação entre servidão e liberdade em Espinosa, cf. o artigo de Chauí, 1993, "Servidão e Liberdade na *Ética* IV", in *Discurso*, 22, p.63.

que se passa com ele (causa adequada); caso contrário, o sujeito poderá ser controlado por algo exterior a ele (causa inadequada). A diferença entre o esforço de autopreservação adequado e o inadequado é que o primeiro realiza este esforço exclusivamente a partir da sua potência interna, enquanto o segundo depende de causas exteriores. Podemos afirmar que a natureza humana sempre buscará o que a favorece e afastará o que a prejudica, pois o único critério é o aumento ou a diminuição da potência. Por isso, a essência do homem nunca se modifica – o que varia é a intensidade do *conatus*, a essência singular permanece indefinidamente a mesma. Neste contexto, Nietzsche se aproxima da posição espinosana. Na *Genealogia da Moral*, o pensador mostra que os tipos são constituídos por uma multiplicidade de instintos, sugerindo, portanto, graus nesta tipologia. Assim, o que varia, tal como em Espinosa, é a intensidade da vontade de potência²³. A “essência”, o tipo, permanece, no limite, o mesmo.

Desta aproximação surge um outro aspecto fundamental para entendermos o empreendimento de ambos os filósofos. Espinosa define a paixão como inadequação; contudo, ela é absolutamente natural. O homem é

²³ Não poderíamos deixar de mencionar o “*background*” fisiológico que existe no filosofar de Nietzsche. Os tipos são complexos de vontades de potência, complexos de impulsos e são estes que irão, no limite, servir de “fundamento” para a tipologia nietzschiana. Lembremos do seguinte póstumo: “Os estados morais são estados fisiológicos” (IX, 6 (445)). Sobre esta questão, cf. Onate, 1997, dissertação de mestrado de Alberto Marcos Onate, *O Crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*.

finito, portanto, ele necessita da relação com os outros corpos para existir. E é neste momento que surge a paixão, na luta com os corpos exteriores. Observamos que, para a filosofia espinosana, o conflito é originário, pois os homens intrinsecamente – como modos finitos – relacionam-se com os outros corpos²⁴. Logo, o filósofo da *Ética* rompe com qualquer ‘transcendência moral’, ou, se preferirmos, os valores estão “para além de bem e mal”. Cada corpo distintamente é guiado pelo seu próprio *conatus*; no limite, somos nós humanos que impomos valores às coisas. Não existe, portanto, possibilidade, dentro da filosofia espinosana, para uma ética normativa. Assim, o homem não age por bondade, por caridade ou por amor ao próximo, por exemplo; é sempre o *conatus*, logo, o interesse particular de cada corpo que o guia. No limite, a direção é sempre dada pelo desejo e pelo apetite de cada um de nós. A filosofia nietzschiana, sabemos, tem como fio condutor esta mesma impossibilidade. Nietzsche, por intermédio do “procedimento genealógico”, mostra a origem humana de todos os valores. Para a conservação e aumento de sua potência, a vida, em suas manifestações complexas, institui valores (bem e mal, verdadeiro e falso, belo e feio). Desta maneira, todos os tipos de valores

²⁴ Contudo, gostaríamos de lembrar que cada modo finito é uma potência de agir que busca a autopreservação. Essa busca, ao fazer-se imaginativamente por meio das paixões, institui a luta originária entre todos os seres e entre todos os homens, na medida em que o direito natural se define pela força. Espinosa considera, porém, que a *Natureza Naturada* é um sistema racional de relações necessárias de concordância entre as partes, de sorte que, inimigos passionais, os homens podem tornar-se amigos racionais quando seguem as leis da Natureza de maneira não passiva (passional), mas ativa (racional afetiva).

estarão vinculados sempre a condições de conservação e aumento de potência específicos de cada corpo. Para o filósofo alemão, a vida humana é um combate constante, e nesta luta cada “espécie” viva sobrevive criando valores. Desta maneira, Nietzsche vincula os valores a interesses de ordem prática²⁵. Temos aqui, de modo similar a Espinosa, a “naturalização dos valores”.

Para Espinosa, o critério utilizado para determinar a relação entre os corpos é o aumento ou a diminuição da potência de agir de um determinado corpo. Portanto, necessariamente o homem busca o aumento da sua potência, conseqüentemente, o homem busca, no limite, as paixões alegres. Observamos também que este critério – a variação da intensidade do *conatus* – não é guiado por uma causa final. Desta maneira, acreditamos poder apontar um equívoco por parte de Nietzsche. Em *Para além de bem e mal*, aforismo 13, o filósofo afirma: “Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão à sua força – a própria vida é vontade de potência –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes conseqüências disso. – Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos supérfluos! – um dos quais é o impulso de autoconservação (nós o devemos à inconstância de Espinosa). Assim pede

²⁵ Sobre esta questão, cf. o capítulo II da Dissertação, “A verdade como ficção”.

o método, que deve ser essencialmente economia de princípios”. Inicialmente, o *conatus* não é simplesmente um “impulso de autoconservação”. É evidente que o *conatus* pode ser definido como “a tendência de um corpo para perseverar no seu ser”. Contudo observamos que, pela construção da sua teoria dos afetos, Espinosa deixa claro que o aumento (e eventualmente a diminuição) da potência de um determinado corpo é essencial para a vida deste corpo. Aliás, os corpos, modos finitos, necessitam da relação com os corpos exteriores e, portanto, aumentam ou diminuem a sua potência quando interagem. Em segundo lugar, o *conatus* não é um “princípio teleológico supérfluo”. Vimos que Espinosa rompe com a idéia aristotélica de finalidade²⁶.

Contudo gostaríamos de apontar uma diferença que nos parece fundamental. O indivíduo, para Espinosa, é a conveniência dos corpos microscópicos numa ação comum. Não obstante, o conflito pode ser considerado originário da natureza humana, pois este ocorre na *relação* entre

²⁶ O conceito nietzschiano *Wille Zur Macht* é traduzido, dependendo dos comentadores, ora por vontade de potência, ora por vontade de poder. Analisando o percurso que fizemos até aqui, acreditamos que a primeira tradução é a que melhor expressaria o conceito nietzschiano. Lembremos que a vida, para Nietzsche, é entendida como conservação e intensificação de potência. Esta intensificação não possui teleologia alguma, ela “simplesmente” efetiva-se. A todo momento a vontade de potência tenta se superar. A vida como um todo identifica-se com esta superação, dominação. Ora, vimos em várias passagens que o *conatus* é uma potência; uma potência imanente que se efetua sem nenhuma finalidade. Portanto encontramos, já em Espinosa, a desconstrução do sentido aristotélico do termo potência. Como este conceito é chave para a elaboração da teoria gnosiológica de Nietzsche, bem como para seus outros temas, acreditamos que restringi-lo ao âmbito “político” – vontade de poder – seria limitar a própria filosofia de Nietzsche.

os corpos. Por isso, Espinosa define a paixão como inadequação quando a exterioridade é mais potente que a interioridade. No caso nietzschiano, a luta ocorre em todos os seres vivos microscópicos. Portanto, a vontade de potência é essencialmente dominação. O que não ocorre na definição espinosana do *conatus*. Talvez neste sentido, e somente neste sentido, Nietzsche possa ter pensado o *conatus* espinosano como um princípio de autoconservação do ser. Pois o corpo sozinho, para Espinosa, tende somente a “se perseverar no seu estado” e não a se intensificar. Aqui, Nietzsche teria “radicalizado”: o conflito que era intrínseco à relação entre os corpos passa a ser intrínseco a um mesmo corpo. Talvez a diferença esteja no que ambos entendem por corpo: para Espinosa, nos simplíssimos que compõem o complexo o *conatus* é perseveração no seu estado, ou seja, temos aqui somente a conservação; já nos complexos que constituem o indivíduo, o *conatus* é perseveração no ser, e aqui sim temos a intensificação.

Observamos que Nietzsche, escrevendo ao seu amigo Overbeck, disse em 1881 estar surpreso e encantado por encontrar em Espinosa um predecessor capaz de transformar sua própria solidão em uma solidão a dois²⁷. Nesta carta, ele enumerou cinco pontos – todos temas éticos da filosofia de Espinosa – que coincidem com seus próprios argumentos. A noção de afeto

²⁷ Carta à Overbeck de 30/06/81, Sils Maria.

em Espinosa aponta para a impossibilidade de uma ética normativa, o mesmo ocorrendo com Nietzsche. Em 1888, tendo já elaborado toda a sua filosofia, Nietzsche assim resumiu sua ética: “O que é bom? – Tudo o que aumenta no homem o sentimento de potência, a vontade de potência, a própria potência. O que é ruim? Tudo o que nasce da fraqueza. O que é a felicidade? O sentimento de que a potência cresce, de que uma resistência foi vencida. Não o contentamento, mas mais potência. Não a paz finalmente, mas a guerra; não a virtude, mas a excelência (virtude no estilo do Renascimento, *virtù*, virtude isenta de moralismos)” (AC §2). Após este breve percurso em que abordamos a ontologia espinosana, não ficaríamos surpresos, de forma nenhuma, se este aforismo fosse de autoria de Espinosa²⁸.

Vontade de potência e *conatus* apontam para a naturalização dos afetos, à impossibilidade de uma ética normativa e, enfim, rompem com qualquer transcendência moral²⁹. É claro que no empreendimento espinosano, em pleno século XVII, no fervor da chamada revolução científica, a razão possui um lugar privilegiado. Inimigos passionais, os homens, seguindo as leis da natureza de maneira ativa – racional afetiva –, podem tornar-se amigos. Existe, portanto, um sistema racional que garante uma necessária

²⁸ Claro que, no caso de Espinosa, ele não concordaria com a posição de Nietzsche em relação à guerra. Afinal, para o filósofo excomungado do judaísmo, a paz é superior à guerra. Quanto ao restante do aforismo, acreditamos que os dois pensadores se poriam de acordo.

²⁹ Em termos deleuzianos, ambos os pensadores apontam para um “plano de imanência”.

concordância entre as partes. E este é o objetivo para aqueles que almejam a verdadeira liberdade. No caso de Nietzsche, a consciência é simplesmente um instrumento do corpo. Assim, fica sem sentido enumerar as faculdades intelectuais. Querer, pensar, agir, sentir fazem parte de um todo e mesmo processo. É o corpo, no limite, que comanda. Contudo, ambos apontam para a necessidade de um olhar interessado para o mundo; pois, antes de qualquer coisa, são os afetos que conduzem este novo olhar.

A "verdade" como ficção

Verdade

*A porta da verdade estava aberta,
mas só deixava passar
meia pessoa de cada vez.*

*Assim não era possível atingir toda a verdade,
porque a meia pessoa que entrava
só trazia o perfil de meia verdade.
E sua segunda metade
voltava igualmente com meio perfil.
E os meios perfis não coincidiam.*

*Arrebentaram a porta. Derrubaram a porta.
Chegaram ao lugar luminoso
onde a verdade esplendia seus fogos.
Era dividida em metades
diferentes uma da outra.*

*Chegou-se a discutir qual a metade mais bela.
Nenhuma das duas era totalmente mais bela.
E carecia optar. Cada um optou conforme
seu capricho, sua ilusão, sua miopia.*

Carlos Drummond de Andrade

Na tradição filosófica o termo “verdade” recobre uma vasta gama de significados. Em seu sentido mais amplo, a razão é o meio para se alcançar a “verdade”. Na medida em que se fez guardião da racionalidade, a filosofia debateu-se exaustivamente em estabelecer as condições do conhecimento verdadeiro. Ora, Nietzsche – na “contracorrente” – propõe o corpo como paradigma do conhecimento, ou seja, com ele teremos de repensar o estatuto dos conceitos gnosiológicos. O que significa esta fisiologização da teoria do conhecimento? Será que Nietzsche, nesse contexto, possuiria um critério de verdade? Acreditamos que seja necessário refazer o percurso da crítica nietzschiana à lógica e à linguagem para que, ao final deste trajeto, possamos reunir elementos suficientes para responder a estas questões.

No terceiro aforismo de *Para além de bem e mal* Nietzsche escreve: “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida... tais avaliações poderiam, não obstante a sua importância reguladora *para nós*, ser apenas avaliações-de-fachada, um determinado tipo de *niaiserie*, tal como pode ser necessário justamente para a preservação de seres como nós...”. O pensador vincula “valorações” com exigências fisiológicas, ou seja, o conhecimento, no caso

específico a lógica, é ligado à preservação ou, se quisermos, à conservação de determinadas formas de vida. Nietzsche, na esteira de Schopenhauer, aborda as questões do conhecimento no registro fisiológico: “A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie” (BM §4).

“Nós vemos que o instrumento da inteligência, quer dizer, o sistema cerebral e os órgãos dos sentidos foram desenvolvidos *de acordo com as necessidades do organismo*; o aumento da parte representativa (em oposição à parte volitiva) da consciência, tem sua expressão física (corporal) na predominância do cérebro sobre o cerebelo” (grifo nosso) – afirma Schopenhauer no capítulo XIX dos Suplementos do *Mundo como vontade e representação* (Schopenhauer, 1978, p.13). Apontando o *a priori* no cérebro e introduzindo a vontade no lugar do sujeito transcendental, Schopenhauer opera uma inversão em relação ao kantismo. Enquanto Kant pretende mostrar o funcionamento da mente, aplicando o *a priori* na experiência, Schopenhauer vai além, objetivando apresentar a origem deste *a priori*. Para ele, são dados cerebrais inatos. Analisemos mais de perto como o filósofo opera esta fisiologização do cérebro, pois conduzirá, sem sombra de dúvida, a uma nova visão das questões gnosiológicas.

No capítulo intitulado “Da primazia da vontade sobre a consciência de si”³⁰ encontramos a tese schopenhaueriana da superioridade da vontade sobre o intelecto. Aqui o filósofo mostra que a consciência é condicionada pelo intelecto e, este, é um mero acidente do ser, pois ele é uma função do cérebro e, como outros órgãos do corpo (nervos, medula, etc.) é um “parasita” do organismo. De fato, o cérebro, para o filósofo do *Mundo*, serve somente para a autoconservação. Inicialmente, o pensador afirma: “O organismo, ele mesmo, é a vontade individual objetivada; o organismo é sua imagem e como imagem é que aparece para o cérebro” (p.13). Esta imagem – fenômeno – se dá pelas formas do conhecimento que se localizam no cérebro: espaço, tempo e causalidade. O filósofo prossegue: “o intelecto é o fenômeno secundário, o organismo o fenômeno primário, a saber, o fenômeno imediato da vontade; a vontade é metafísica, o intelecto é físico. O intelecto é tanto quanto estes objetos um puro fenômeno; a vontade é somente coisa-em-si... A vontade é a substância no homem, o intelecto é o acidente; a vontade é a matéria, o intelecto é a forma, a vontade é o calor, o intelecto a luz” (p.13). Percebemos que o elemento primeiro e original é a vontade; o sujeito cognoscente, por outro lado, é somente o fenômeno secundário e derivado. Assim, encontramos

³⁰ Este capítulo é o XIX dos Suplementos do *Mundo como vontade e representação*. Todas as citações a seguir referem-se a ele.

necessariamente a superioridade da vontade sobre o intelecto. Este último é somente uma fração em relação ao organismo como um todo.

Para Schopenhauer, a consciência de si só é possível perante a dicotomia sujeito/objeto: “A inteligência é como o sol que somente ilumina o espaço graças à presença dos corpos, que reflete seus raios” (p.14). Isto significa que sem a presença dos objetos exteriores não há o que ser refletido. Sabemos ainda, continua o filósofo, que o sujeito do conhecimento não pode ser conhecido; isto só ocorreria se ele fosse o objeto conhecido de um outro sujeito do conhecimento. Assim, o pensador conclui: “mas como o elemento conhecido na consciência de si nós encontramos exclusivamente a *vontade*” (p.14), e ainda: “São, em efeito, as pulsões e as modificações da vontade e, não somente a volição e a resolução, no sentido restrito do termo, mas ainda toda aspiração, todo desejo, toda repulsão, toda esperança, toda crença, todo amor, todo ódio, em suma, tudo que imediatamente constitui a felicidade ou o sofrimento, o prazer e a dor; todos estes estados da alma são precisamente os atos da vontade, enquanto agindo no exterior” (p.14). Assim, em qualquer conhecimento, é o elemento conhecido e não o que conhece o elemento primeiro e essencial, o “protótipo”; o sujeito que conhece, por outro lado, é a “cópia” ou o “éctipo”. Utilizando uma árvore como analogia, Schopenhauer afirma: a raiz é a vontade, a corola o intelecto e o ponto comum entre as duas

é o eu. O eu – o milagre por excelência – é o sujeito *pro tempore* do conhecimento e da vontade. O eu é o ponto de partida e de contato de todo fenômeno, ou melhor, da objetividade (*Objektivität*) da vontade³¹: “Do mesmo modo que uma grande corola provém geralmente de uma grande raiz, as grandes habilidades mentais são encontradas somente nos indivíduos que possuem uma vontade violenta e passional” (p.15). Encontramos aqui uma “prova” fisiológica da relação entre a vontade e o intelecto; a impetuosidade da vontade é condição para a potência intelectual: “atividade cerebral que é determinada pelo movimento que as grandes artérias que correm à base do cérebro e se comunicam com ele a cada pulsação” (p.15).

Para reafirmar sua tese, o filósofo introduz a seguinte questão: o que diferencia os homens dos animais? Sabemos, pois nos é familiar, que os animais querem viver, se propagar, se reproduzir. E, como os objetos desta vontade são idênticos aos homens, estes não hesitam – por analogia – em atribuir aos animais todas as afecções da vontade que os homens observam neles mesmos: desejos, repugnâncias, cólera, ódio, amor, tristeza etc. Contudo, o filósofo acrescenta que, quanto aos fenômenos do conhecimento animal, nós freqüentemente caímos em incertezas: “De um lado, o que é

³¹ Com o termo *objetividade* Schopenhauer indica o corpo humano como um ponto privilegiado entre subjetividade e objetividade. De um lado encontramos a imediatez da vontade, de outro, a mediatez do intelecto. É a partir deste cruzamento que se pode ter acesso aos objetos exteriores.

peculiar a toda consciência, o desejo, as aspirações, a vontade, a repugnância, a aversão, o não-querer. Isto é o essencial e a base de toda consciência. De outro lado, encontramos o abismo entre nós e os animais: o intelecto” (p.16). Assim, ele pode concluir que em todos os seres animais a vontade é o elemento primeiro e o intelecto uma derivação deste; de fato, o intelecto é um mero instrumento a serviço da vontade. Em tal contexto, não nos surpreenderia em nada se Schopenhauer tivesse afirmado: “Instrumento do teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e joguete da tua grande razão” (Nietzsche, *Zarathustra*, II, Dos desprezadores do corpo). É esta a grande herança que Nietzsche receberá de Schopenhauer: o fisiológico como ponto de partida para o conhecimento.

Ora, qual foi o “erro fundamental de todos os filósofos?” (p.17). Eles acreditaram sempre que o elemento essencial é o pensamento – alma – e sempre olharam a vontade como alguma coisa secundária e adicional³². Contudo, se é verdade que a vontade emana da inteligência, como podem os animais ter um conhecimento extremamente pobre e ao mesmo tempo uma

³² Como nos lembra Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola, no seu artigo “Schopenhauer e o inconsciente”, “quanto maior a complexidade do organismo e quanto maiores suas necessidades, tanto mais extensa a parte representativa da consciência. É no homem que esta força de representação adquire o maior grau de perfeição e ele não é somente capaz de representações intuitivas, mas também de representações abstratas e, portanto, dotado de pensamento e Razão. É por isso que nele a parte secundária da consciência adquire papel preponderante e, por mais fortes que sejam seus apetites e paixões, sua mente está sempre ocupada com representações e pensamentos. É aí que Schopenhauer detecta a gênese do erro fundamental cometido pelos

vontade veemente e violenta? É este o grande erro cometido pela tradição: falar em acidente no lugar de substância. O intelecto é limitado e imperfeito, já a vontade: “Por sua simplicidade como coisa-em-si, como parte metafísica do fenômeno, seu ser não admite graus, é sempre e inteiramente a mesma” (p.18). Na verdade, o organismo, como um todo, é a própria vontade corporificada, quer dizer, vista objetivamente no cérebro.

Todavia, não nos enganemos. Para o pensador do *Mundo*, o cérebro é uma estrutura que está presente igualmente em todos os seres, e isto garante a objetividade do conhecimento. Schopenhauer – “do ponto de vista da representação”³³ – mantém ainda uma estreita ligação com o “chinês de Königsberg”³⁴. Por outro lado, não podemos esquecer que a filosofia

filósofos que atribuem a primazia ao pensamento ou àquilo que chamam de alma, isto é, a vida espiritual ou inferior dos homens” (Cacciola, 1991, p.20).

³³ Referimo-nos aqui ao livro de Cacciola, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, onde a autora mostra que, para se compreender o empreendimento schopenhaueriano, é necessário olhar para os “dois lados do mundo”: “Assim, o dualismo Vontade e intelecto, coisa-em-si e representação, pode ser interpretado de forma não-reificadora, mas como expressão de uso corrente nos textos schopenhauerianos: ‘os dois lados da mesma moeda’, ‘os dois lados da lua, o visível e o não-vivível’” (Cacciola, 1994, p.53).

³⁴ Rubens Rodrigues Torres Filho, no seu belo artigo “Dogmatismo e Antidogmatismo – Kant na sala de aula” (Torres Filho, 1987), mostra a importância da proposição *als* na *Crítica da razão pura*. Esta proposição, inexistente em português, significa “no sentido de”, ou “tomadas como”. Assim, teríamos de um lado, as coisas *als* “objetos da experiência”, e de outro, as mesmas coisas *als* “coisas em-si mesmas”. Schopenhauer, na esteira de Kant, também afirma a “dupla significação” do *Mundo*, ora considerando-o como (*als*) representação, ora como (*als*) vontade. Aliás, dentre os elogios que o pensador do *Mundo* faz a Kant, encontramos a distinção entre fenômeno e coisa-em-si. Nesta direção, Schopenhauer pode ser considerado um continuador do criticismo. Se a “dupla significação do Mundo” já pode ser considerada uma matriz do perspectivismo nietzschiano, infelizmente, não temos argumentos suficientes para responder. De qualquer maneira, acreditamos que esta ‘dupla significação’ introduz uma dicotomia, que não cabe no empreendimento nietzschiano. Sobre esta questão, cf. capítulo III desta Dissertação.

schopenhaueriana não possui fundamento transcendente. A vontade como coisa-em-si está em toda parte, do “reino” mineral ao orgânico. No entanto, Schopenhauer é claro: para conhecer o íntimo da vontade teríamos de aplicar o princípio de razão. Ora, este só pode ser aplicado no mundo enquanto representação: “A vontade como coisa-em-si permanece estrangeira ao domínio do princípio de razão em todas as suas figuras e é, por conseguinte, absolutamente sem fundamento”. Assim sendo, encontramos neste empreendimento filosófico uma metafísica imanente. O pensador rompe com qualquer mundo supra-sensível ou transcendente. Afinal, não nos esqueçamos: o nosso mundo é rodeado por guerras, ódios, sofrimentos. Assim, a vontade é originariamente autodiscórdia, um impulso cego. Neste sentido, onde o mal prevalece, o bom Deus está excluído.

“Deus está morto”! – com esta afirmação Nietzsche aponta o maior acontecimento da “história universal” e localiza, assim, o ponto de partida de sua reflexão filosófica. Deus é sinônimo de transcendência, de idealidade; ele é o fundamento dos valores absolutos: Belo, Bem, Verdadeiro. Com a morte de Deus, o filósofo alemão coloca a vida humana na sua verdadeira dimensão, denunciando os antropomorfismos e as ilusões transcendentais. Neste sentido, a divinização do mundo, o além-mundo, a metafísica serão o alvo privilegiado da crítica nietzschiana. Anunciada a morte de Deus, o conhecimento não pode

mais possuir legitimação transcendente; portanto, cabe ao homem ser o doador de todo e qualquer sentido. Vimos que Nietzsche, na esteira de Espinosa, acredita ser a perspectiva humana, com o seu olhar interessado, o fio condutor desta nova visão acerca do conhecimento. A tão sonhada “verdade” torna-se uma criação “humana, demasiado humana”; contudo, nada de niilismos. Se o conhecimento não é mais visto como passivo e necessário, não importa; é o homem que fornecerá este sentido. Neste contexto, o filósofo abre um espaço para se pensar os valores dentro de uma concepção “naturalista”, na qual a fisiologia possui um papel determinante.

A gnosiologia será abordada como uma atividade ligada à vida que necessita intrinsecamente conservar-se, preservar-se. Todos os tipos de valores estão ligados às condições de conservação e eventualmente de crescimento de potência, e com o conhecimento não seria diferente: “não ‘conhecer’, mas esquematizar, impor ao caos suficiente regularidade e formas para satisfazer às nossas necessidades práticas... O constrangimento subjetivo de não poder sustentar o contrário é um constrangimento biológico: o instinto do interesse prático que existe a raciocinar como nós raciocinamos, nós o temos no sangue, nós *somos* por assim dizer este instinto...” (XIII,14 (152)). Dentro deste âmbito, a proposta nietzschiana em relação ao conhecimento é a de perceber a realidade de diferentes modos, explorar suas implicações e conseqüências e

localizar quais são mais ou menos úteis para o homem, porque, no limite, o homem “conhece” o mundo sempre com o objetivo de controlá-lo. Os instintos, para os homens se conservarem, visam à utilidade: “A aberração da filosofia vem do fato de que em lugar de ver na lógica e nas categorias da razão meios de acomodar o mundo para fins utilitários (logo, ‘por princípio’, de uma *falsificação* utilitária), acreditamos ver aí o *criterium* de verdade ou de ‘realidade’. O ‘critério de verdade’ era somente a *utilidade biológica de um tal sistema de falsificação por princípio*: e como uma espécie animal não conhece nada mais importante que sua preservação, poderíamos de fato falar aqui de ‘verdade’” (XIII, 14 (153)). O terreno aqui presente não é o de veracidade ou falsidade; o registro fisiológico é um terreno extralógico, inserindo-se numa concepção fisiológica – a utilidade biológica: “sentido do conhecimento... é a utilidade da conservação, e não qualquer necessidade abstrata e teórica de não estar enganado, o motivo que se deve buscar atrás do desenvolvimento dos órgãos do conhecimento...” (XIII, 14 (122)). Podemos notar que Nietzsche dirige sua crítica a um tipo de conhecimento – enfatizado pelo “nascimento” da ciência moderna – que permanece entre nós: o conhecimento neutro e teórico. Para o pensador, a gnosiologia está necessariamente ligada à *praxis*. Lembremos que o ato de conhecer está, antes de mais nada, ligado à vida; portanto, a famosa e tão endeusada dicotomia

entre teoria e prática é somente uma “funesta distinção” (cf. XIII, 14 (142)). Os conceitos gnosiológicos estarão vinculados diretamente à utilidade biológica e só terão sentido no terreno das chamadas hipóteses regulativas³⁵: “Na ciência, as convicções não têm nenhum direito de cidadania; assim se diz com bom fundamento: somente quando elas resolvem rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista provisório de ensaio, de uma ficção regulativa, pode ser-lhes concedida a entrada e até mesmo um certo valor no reino do conhecimento” (GC §344). Com o mundo do ser, portanto, da identidade, o homem cria as “hipóteses regulativas” sempre com propósitos práticos³⁶. A vida para Nietzsche necessita destas ficções, e, no limite, o “mundo ilusório” do sujeito, da substância, da razão, do átomo é condição necessária para a própria perspectiva humana: é uma questão de sobrevivência. Vejamos porque.

Num fragmento póstumo, redigido na primavera de 1888, Nietzsche escreve: “O homem procura a ‘verdade’: um mundo que não se contradiz, não se engana, não muda, um mundo *verdadeiro*...” (XII, (46) 9 (60)). Notemos de

³⁵ Sobre o terreno kantiano em que Nietzsche se move, cf. Stack (1994), Marques (1989), Vaihinger (1968).

³⁶ Gostaríamos aqui de esclarecer que Nietzsche não se aproxima de forma alguma dos chamados utilitaristas. Sabemos que esta corrente afirma que o valor de uma ciência encontra-se na quantidade de aplicações práticas que ela possa desenvolver. É o uso ou a utilidade imediata dos conhecimentos que prova a verdade de uma teoria científica e lhe confere valor. Ora, na ótica nietzschiana não podemos pensar a *Verdade* conferindo-lhe uma veracidade ou falsidade universal. Essa questão será retomada no capítulo III da presente dissertação.

início como o filósofo redige as palavras verdade e verdadeiro: a primeira entre aspas e a segunda destacada no escrito original. Sabendo-se da importância da pontuação nos escritos nietzschianos em especial, das aspas, travessões e reticências, o que ele pretende com estas notações no fragmento acima³⁷? Uma análise do texto ressalta que o princípio de não-contradição está subjacente à busca do homem pela “verdade”. A procura da “verdade” visa a satisfazer a necessidade que o ser humano tem de segurança, na medida em que “o mundo que não se contradiz” é o mundo do permanente, do estável, portanto, do que é antes de mais nada idêntico a si mesmo.

No entender de Nietzsche: “O princípio de identidade tem como pano de fundo a ‘ilusão de ótica’ de que existem coisas idênticas” (XI, 36 (23)). Ora, postular a existência de “coisas idênticas” no mundo implica, no limite, a crença em entidades metafísicas: unidade, permanência e estabilidade. O filósofo mostra, no póstumo acima, que o homem procura uma “verdade” que esteja diretamente ligada a um mundo verdadeiro, ou seja, a um mundo que deveria se caracterizar justamente pela estabilidade, permanência e unidade. Ora, este mundo, para o destruidor da tradição moral/metafísica, é simplesmente uma quimera: “a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos

³⁷ cf. Blondel (1985) “As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia”. In: *Nietzsche hoje? – Colóquio de Ceresy*. Scarlett Marton (org.). São Paulo, Brasiliense.

mais falsos (...) nos são os mais indispensáveis; que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver” (BM §4). O mundo do absoluto, em contraposição ao mundo do relativo, transitório, efêmero, é completo em si mesmo, pressupondo, portanto, a identidade. Nietzsche aponta a relação entre a lógica e o mundo do “puramente inventado do absoluto”. Sabemos que a lógica é um sistema formal de proposições e operações que são tomadas como verdades *a priori*. Seus enunciados não derivam da experiência, mas na maioria dos casos aplicam-se a ela. Como as proposições e regras lógicas são formais e gerais, elas evidentemente são vistas como verdades universais. Desta maneira, o sistema lógico pressupõe a existência de casos e objetos idênticos. Assim, o que está no fundamento da lógica é a crença na identidade; esta, por sua vez, pressupõe a convicção de que existe um mundo absoluto, supra-sensível, *verdadeiro*. Neste sentido, o filósofo acredita que os princípios da lógica implicam pressupostos metafísicos. E não poderia ser de outro modo. Em seus escritos, ele critica a idéia de um mundo ou de uma realidade essencial, eterna, imutável. Anunciando a morte de Deus, ele aponta para o caráter ilusório da transcendência. É por essa razão que, no texto citado, Nietzsche afirma que a lógica é uma ficção completa.

À crítica nietzschiana ao princípio de identidade no âmbito da lógica acrescentam-se argumentos similares contra a idéia de substância. Sem nos determos nas diversas formulações que este conceito recebeu na história da filosofia, podemos dizer sucintamente que a substância é “o que existe em si e por si”, ou seja, é um ser individual existente que possui essência e acidentes. A essência de uma substância é aquilo que se mantém permanente no fluxo da mudança. Logo, acreditar em uma substância isolada, independente, idêntica a si mesma é novamente recair na metafísica. Nietzsche sustenta que o conceito de substância é uma derivação do conceito de sujeito: “O conceito de substância é uma consequência do conceito de sujeito, e não inversamente! Se renunciarmos à alma, ao ‘sujeito’, desaparece o pressuposto para a admissão de uma ‘substância’ em geral. Obtêm-se graus do ser, perde-se o Ser... ‘Sujeito’: tal é a ficção que nos leva a pensar que muitos estados semelhantes são em nós o efeito de um mesmo ‘*substratum*’; mas fomos nós quem primeiro criamos a ‘analogia’ entre estes diferentes estados” (XII, (152) 10 (19)). O homem transpõe a ilusão de ter uma unidade subjetiva (Eu – *Ich*) para o mundo; e desta transposição conclui – ilusoriamente – a permanência e a estabilidade deste mundo. Encontramos, aqui, a convicção na idéia de permanência. Ora, a possibilidade de pensarmos em um sujeito ou em uma substância com estas características não significa a existência deste sujeito ou

desta substância no mundo dito exterior. A crença na existência de substâncias que pensam não é um fato concreto, mas um postulado “lógico-metafísico”.

Mas Nietzsche não se detém aqui. Além de denunciar a falsidade da ilusão projetiva do “sujeito” no mundo exterior, denuncia uma segunda “ilusão de ótica” nesse procedimento: a unidade subjetiva tomada como identidade (sujeito) passa a ser “causa” das “ações”: “Em cada juízo está ocultamente presente a crença total e profunda no sujeito e no predicado, ou na causa e no efeito; e esta última crença (ou seja, a afirmação de que todo o efeito é atividade e de que cada ação pressupõe um autor) é tão-só um caso particular da primeira, pelo que a crença fundamental é a de que existem sujeitos” (XII, 2 (83)). Podemos dizer, e este é um ponto fundamental, que o conceito de substância é uma consequência de um modelo gramatical: a relação sujeito/objeto. A gramática das línguas indo-européias está impregnada de pressupostos metafísicos – sujeito, objeto, predicado etc. – e, portanto, é um resquício de Deus: “Temo que não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática...” (CI, A razão na filosofia, 5). A gramática opera com entidades metafísicas; é por essa razão que Nietzsche a designa “metafísica do povo” (GC §354). É este modelo gramatical que está na base das idéias de *sujeito* e *substância*.

De igual maneira, o filósofo acredita que uma determinada concepção de ciência, o atomismo moderno em particular, encontra-se presa às malhas da gramática: “Toda a nossa ciência se encontra ainda sob a sedução da linguagem, não obstante seu sangue-frio, sua indiferença aos afetos, e ainda não se livrou dos falsos filhos que lhe empurraram os ‘sujeitos’ (o átomo, por exemplo, é uma dessas falsas crias...)” (GM, I, §13). Aqui ele mostra que o conceito de átomo “material” deriva da analogia do conceito de sujeito metafísico – gramatical, pois o átomo é indivisível, permanente e indestrutível, no limite, é uma “coisa” (*Ding*)³⁸. Como a idéia de um sujeito idêntico a si mesmo é uma ilusão, os átomos físicos são considerados “ficções antropomórficas”: “é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-me designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência!” (BM §12). Para o

³⁸ George Stack, em seu artigo “Nietzsche’s critique of things-in-themselves”, mostra a origem e o desenvolvimento da palavra “coisa”. O comentador afirma que, na velha Inglaterra, Holanda e Alemanha, “coisa” significava assembléia ou o nome dado para uma coleção de indivíduos em uma reunião. O autor afirma: “Provavelmente, a transferência desta palavra para o discurso filosófico serviu para designar uma coleção ou “assembléia” de qualidades ou propriedades. A concepção de uma *Ding* como objetiva, como entidade duradoura na linguagem filosófica, parece ter envolvido a retificação de uma palavra que originalmente não se referia a alguma coisa independente de uma “coleção” ou “assembléia” de propriedades ou qualidades individuais” (Stack, 1980, p.45). Neste sentido, o autor acrescenta que Nietzsche está correto, portanto, ao afirmar que a crença em uma *Ding* isolada, independente, é uma idéia ficcional ou uma “ficção regulativa”.

filósofo, além dos átomos, algumas outras concepções operam com coisas inexistentes, como “linhas, corpos, números, tempo, espaço etc.” (BM §21). Portanto, trabalham com um sistema completo de falsificação: noções hipotéticas, ficções, fenômenos e leis ideais. Desta maneira, é a perspectiva humana que cria conceitos como número, causalidade, tempo, espaço. Nietzsche mostra que na base de alguns princípios e conceitos científicos encontra-se a analogia ao sujeito-metafísico, único e “atômico”.

“As diferentes línguas, colocadas lado a lado, mostram que nas palavras nunca importa a verdade, nunca uma expressão adequada: pois senão não haveria tantas línguas. A ‘coisa-em-si’ (tal seria justamente a verdade pura sem conseqüências) é, também, para o formador da linguagem, inteiramente incaptável e nem sequer algo que vale à pena. Ele designa apenas as relações das coisas aos homens e toma em auxílio para exprimi-las as mais audaciosas metáforas” (VM §1) – escreve Nietzsche no ensaio de 1873. A linguagem é simplesmente um conjunto de metáforas, e a verdade – “designação uniformemente válida e obrigatória das coisas” – não passa de convenção lingüística. A linguagem, pela sua própria natureza, é incapaz de captar as coisas. A palavra é fruto de um duplo deslocamento: um estímulo nervoso é transposto em imagem, e este, por sua vez, é transposto em som. Não obstante, este estímulo nervoso é antes de qualquer coisa um estímulo “subjetivo”: “Um

estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora” (VM §1). Neste sentido, o filósofo mostra que o conceito também é uma ilusão. Ele “nasce por igualação do não-igual”, tendo, portanto, na sua base “uma desconsideração do individual e do efetivo” . Assumindo a posição de que a linguagem se constrói com traduções metafóricas de nossas experiências imediatas, Nietzsche aponta para a incapacidade de ela fornecer acesso às coisas.

Refaçamos até aqui o nosso percurso. Num póstumo de abril/junho de 1885, Nietzsche escreve: “A lógica fornece o modelo de uma *ficção completa*... Na realidade, não existe qualquer pensamento lógico, e nenhum axioma da aritmética e da geometria pode ser obtido a partir do que não existe”(XI, 34 (249), grifo nosso). Aqui ele afirma que a lógica é uma “ficção completa”, pois trabalha com algo que não existe: entidades metafísicas. Se a base de tal procedimento – o princípio de identidade – é uma ilusão, a lógica só pode ser compreendida desta maneira. Uma certa concepção de ciência, no entender de Nietzsche, embora aparentemente se oponha à metafísica, parte de um fundamento milenar: Deus: “é sempre ainda sobre uma crença metafísica que repousa nossa crença na ciência – que também nós, conhecedores de hoje, nós os sem-Deus e os antimetafísicos, também nosso fogo, nós o tiramos ainda

da fogueira que uma crença milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...” (GC §344). A ciência está intimamente ligada à crença na verdade, e esta é uma crença metafísica. Ela não reconhece que o erro é inerente à vida, identificando sempre a verdade ao bem e o erro ou a falsidade ao mal. A ciência, assim compreendida, trabalha com conceitos que são falsificadores e, no limite, são signos de fraqueza e decadência. A “vontade de verdade” opera com a noção de que a verdade é impessoal, neutra e desinteressada. Temos aqui o “mito da neutralidade científica” denunciado por Nietzsche. O pensador teria chegado à conclusão de que algumas noções gnosiológicas estão impregnadas de valores morais/metafísicos. Neste sentido, todos os juízos que possuem na base estes pressupostos serão considerados ficções: “O *mundo fictício* do sujeito, da substância, da razão, etc. é necessário...” (XII, (64) 9 (89)). Podemos dizer que estes juízos pressupõem um mundo que tenha fenômenos e leis regulares; no limite, uma natureza estável. E é exatamente esta identidade, este *ser* que é o alvo da crítica nietzschiana: “O ‘sujeito’ é a ficção, a conveniência à qual inúmeros estados semelhantes em nós são o efeito de um mesmo *substratum* único...” (XII, (152) 10 (19)). A perspectiva humana transpõe a idéia fictícia de sujeitos espirituais – “átomos-sujeitos” – para o mundo exterior, criando um mundo *verdadeiro*, ou melhor, um mundo

ficcional. No *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche sintetiza estas questões: “A linguagem pertence, por sua origem, ao tempo da mais rudimentar forma de psicologia: entramos em um grosseiro fetichismo quando trazemos à consciência as pressuposições fundamentais da metafísica da linguagem, ou, dito em alemão, da *razão*. Essa vê por toda parte agente e ato: esse acredita em vontade, como causa em geral; esse acredita no ‘eu’, no eu como ser, no eu como substância, e *projeta* a crença na substância – eu sobre todas as coisas – somente com isso cria o conceito ‘coisa’...” (CI, A “razão” na filosofia, 5).

Ora, diferentes concepções de conhecimento trabalham com a dicotomia sujeito/objeto acreditando que a “verdade” pode captar o “em-si” das coisas. Assim sendo, crêem antes de mais nada em um sujeito idêntico a si mesmo e em objetos estáveis, permanentes. Desta maneira, operam com pressupostos metafísicos. Pode-se agora compreender o uso das diferentes pontuações nos escritos nietzschianos. Quando o filósofo pretende efetuar um distanciamento frente a determinadas palavras, ele utiliza a pontuação como instrumento. É por isso que a “verdade” está freqüentemente entre aspas e o verdadeiro em destaque. São conceitos que subjacentemente necessitam das idéias de permanência e estabilidade; estes por sua vez determinam a essência dos objetos metafísicos. É um modo que o filólogo encontrou para colocar-se criticamente em relação a algumas idéias ou conceitos. Assim, Nietzsche

afirma que algumas concepções de conhecimento operam com ficções. Estas ficções – *constructos* úteis – estão a serviço de uma força fundamental: a autopreservação. Contudo, uma questão ainda nos parece fundamental: por que é que determinadas formas de vida tiveram a necessidade de formular estas teorias do conhecimento “tradicionais” que sempre buscaram a “verdade”?

Uma primeira resposta talvez nos envie para o aforismo 349 da *Gaia Ciência*: “ A vontade de conservação é a expressão de um estado de desespero, uma restrição ao verdadeiro instinto fundamental da vida que tende à *extensão de potência* e que, por essa vontade, põe em questão e freqüentemente sacrifica a autoconservação”. Observamos que, para o filósofo, existe uma distinção entre conservação de potência e aumento de potência. Por outro lado, sabemos que Nietzsche identifica a vida à vontade de potência; desse modo, vida é conservação e intensificação de potência, ou melhor, qualquer aumento de potência implica necessariamente sua própria conservação: “Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* à sua força – a própria vida é vontade de potência –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes *conseqüências* disso...” (BM §13). Para Nietzsche existem corpos

fracos, que só conservam a sua potência e, no limite, só sobrevivem. E outros corpos fortes, que, além de conservar, aumentam a sua potência³⁹. O pensador esclarece que determinadas formas de vida não poderiam sobreviver no fluxo constante, no vir-a-ser; no limite, são incapazes de aceitar a efetividade que é inerente ao mundo; portanto, ordenam, esquematizam, calculam etc. Encontramos também formas de vida – fortes – que efetivamente experimentam, vivem, aumentam a sua potência e, no limite, sabem que “nada é senão vir-a-ser”. Certamente utilizam as hipóteses regulativas, porém têm “consciência” de que são meras ficções e, portanto, sabem que o conhecimento humano é necessariamente pragmático: “Ciência – transformação da natureza em conceitos tendo como finalidade o domínio da natureza – isso dentre a rubrica “meios”. Mas o fim e a vontade do homem deve também *crescer*, a intenção em relação ao todo” (XI, 26 (170)).

Acreditamos que a crítica nietzschiana se refere sobretudo a uma perspectiva humana que não suporta a efetividade do mundo e, portanto, cria uma “verdade” que não existe, que é ilusória: a vontade de verdade: “O conhecimento em si impossível no vir-a-ser; como o conhecimento é, pois, possível? Como erro sobre si mesmo, como vontade de potência, como

³⁹ De fato essa distinção entre os tipos fracos e fortes tem como pressuposto a separação que Nietzsche faz entre niilismo passivo e ativo. Retomaremos mais de perto essa questão no capítulo III da presente dissertação.

vontade de ilusão” (XII, 7 (54)). De fato, Nietzsche “inverte” a questão: o conhecimento que tinha na tradição um fundamento moral/metafísico, a vontade de verdade, passa a ter um registro efetivamente fisiológico, a vontade de potência: “Assim, a verdade não é alguma coisa que estaria lá para encontrar e para descobrir, mas alguma coisa que *está para criar* e que dá o nome a um *processus*, principalmente, a uma vontade de superar que não conhece por ela mesma nenhum fim: introduzir a verdade *como processus in infinitum, détermination active*, e não como tornar-se consciente de alguma coisa <que> seria ‘em-si’ firme e determinada. Palavra própria à ‘vontade de potência’” (XII, (65) 9 (91)). Todavia se compararmos os dois últimos fragmentos citados, perceberemos que, para Nietzsche, seja como vontade de ilusão, seja como vontade de superação, ou melhor, seja o instinto de conservação das “espécies” fracas ou a intensificação das “espécies” fortes, estamos sempre no domínio da vontade de potência. Afinal, é a vida, entendida como uma multiplicidade de vontades de potência, que institui valores. Estes valores podem ser ficcionais – *constructos* úteis – a serviço de uma força fundamental: a autopreservação. Assim sendo, na nossa perspectiva, no terceiro período da obra, encontramos em Nietzsche uma *positividade do falso*⁴⁰. As ficções, ilusões, hipóteses, falsificações etc. têm o

⁴⁰ Hans Vaihinger, no seu belo ensaio “A vontade de ilusão em Nietzsche”, deixa clara a necessidade das ficções no empreendimento nietzschiano. No início do seu artigo, ele lembra que

seu lugar assegurado neste empreendimento filosófico. Neste sentido, o conhecimento, embora ficcional, seria vital; e o critério de verdade seria a eficácia.

Contudo, se retomarmos um póstumo já citado, surge uma outra questão: “O homem procura a ‘verdade’: um mundo que não se contradiz, não se engana, não muda, um mundo *verdadeiro* – um mundo onde não se sofre: contradição, ilusão, mudança – causas do sofrimento!... Onde, pois, o homem tomou aqui o conceito de *realidade*? – Por que ele deduziu precisamente o sofrimento da mudança, da ilusão, da contradição? E por que não de preferência sua felicidade?... – O desprezo, o ódio por tudo que acontece, muda, se transforma: da onde vem esta valorização do que se conserva? Visivelmente a vontade de verdade é aqui o simples desejo de se encontrar no mundo do que permanece” (XII, (46) 9 (60)). Percebe-se, assim, que Nietzsche abre espaço para se pensar a realidade como efetividade

a vida e a ciência, para Nietzsche, “não são possíveis sem concepções falsas ou imaginárias” (Vaihinger, 1968, p. 341). O comentador ainda nos alerta para a influência decisiva que Lange, mediante sua *Geschichte des Materialismus*, teria exercido sobre o filósofo alemão. Fazendo uma análise precisa do sentido que possuem as ficções, ilusões, hipóteses, simplificações e falsificações nos três períodos da obra de Nietzsche, ele mostra como o filósofo diferencia entre o mau e o bom uso das ficções. No primeiro caso, os homens utilizariam as ficções (ser, causa, efeito) sem ter “consciência” que são ficções, ou seja, fornecem erroneamente um caráter de realidade a elas: “Neste ponto de vista, as ficções são usadas *in malo sensu*, ‘simplesmente’ ficções” (*id.*, p 357). No segundo caso, continua Vaihinger, “devem ser para o homem superior uma ilusão consciente”; aqui os homens superiores teriam efetivamente compreendido a utilidade e necessidade das ficções, sem estabelecer uma realidade, uma existência para elas. Estamos aqui inteiramente de acordo com o comentador. Podemos dizer, pelo menos no terceiro período da obra, que encontramos em Nietzsche uma positividade do falso.

(*Wirklichkeit*)⁴¹. Ora, pensar o “real” como efetivo significa postular uma verdade, um em-si? Se a resposta for afirmativa, qual o estatuto deste efetivo no empreendimento nietzschiano?⁴²

Ora, Nietzsche aponta para o caráter ficcional da “verdade” e do conhecimento. Este diagnóstico tem como fio condutor a crença nietzschiana de que “tudo é vir-a-ser”; ou seja, não existe realidade, só efetividade; ou seja, nomeamos coisas, objetos, fenômenos etc. onde só há o caos, o fluxo. Percebemos assim que o *sim* da filosofia nietzschiana é o processo, a mutabilidade, a instabilidade, enfim, a mudança. A pergunta que se coloca indubitavelmente é a seguinte: existiria, portanto, em Nietzsche um conhecimento não-ficcional?⁴³

Da nossa perspectiva, Nietzsche não se insere no projeto pós-crítico. Em primeiro lugar, não cabe no empreendimento nietzschiano a dicotomia coisa-em-si/fenômeno. Este mundo aparente é o mundo real; assim se Nietzsche fosse um neokantiano, ele afirmaria somente o mundo fenomênico,

⁴¹ Stack acredita que, quando Nietzsche afirma o mundo enquanto efetividade, de alguma maneira está introduzindo um tipo de “coisa-em-si” (cf. Stack, 1994). O comentador vê aqui um paradoxo na filosofia nietzschiana. Acreditamos que é impossível para uma filosofia que implode as dicotomias trazer “pelas portas dos fundos” a coisa-em-si. Só faz sentido a coisa-em-si em contraposição a um fenômeno. Para Nietzsche, este mundo “aparente” é o mundo “real”, assim, a efetividade é o processo deste mundo onde as ficções operam.

⁴² Abordaremos mais de perto estas questões no capítulo III da presente Dissertação.

⁴³ Para Vaihinger, evidentemente, esta questão não se coloca. Inserindo Nietzsche na tradição neokantiana, com a sua filosofia do “como se”, ele acredita que tudo para Nietzsche é ficção. Assim, a perspectiva humana, ou melhor, a perspectiva orgânica, teria um aparato – esquema –

pois o limite imposto pelo filósofo é nítido: a perspectiva humana. Desta maneira, o máximo que nós podemos saber da coisa-em-si é que “nós não podemos saber nada sobre ela”. No entanto, este mundo aparente – “fenomênico” – é o nosso mundo real e efetivo – é o que podemos “conhecer” –, e, portanto, não cabe uma abordagem fenomênica propriamente dita⁴⁴. Contudo sabemos que alguns comentadores acreditam que Kant, de alguma maneira, já teria proposto na sua teoria do conhecimento uma matriz perspectivista (cf. Marques, 1989); ou seja, a coisa-em-si não teria o “valor” que Nietzsche, por exemplo, fornece a ela. Aqueles comentadores, que trabalham sobretudo com a *Crítica da Razão pura*, acreditam que o ponto forte do kantismo é o mundo fenomênico, se quisermos, sua teoria do conhecimento. Entretanto, tentaremos mostrar que, mesmo que Nietzsche não se distancie de Kant pela implosão da dicotomia coisa-em-si/fenômeno, ele se afastaria do “chinês de Königsberg” por tratar a noção de sujeito de forma múltipla e plural. Aqui será de grande valia discutirmos a noção de relação no empreendimento nietzschiano.

instrumental ficcional necessário para a sua sobrevivência. Fora disto não se poderia afirmar nada, nem a existência do próprio vir-a-ser.

⁴⁴ No primeiro período da obra, influenciado pela doutrina de Lange, poderíamos pensar num Nietzsche herdeiro da *Crítica da razão pura*; porém, aos poucos, o filósofo rompe com o kantismo, e já na segunda fase as críticas a Kant aparecem de forma contundente.

*Interpretação: uma nova atitude
frente ao conhecimento*

É no registro fisiológico que Nietzsche inscreve suas considerações acerca do conhecimento. O filósofo formulou sua gnosiologia pragmática e atacou o núcleo das teorias modernas do conhecimento valendo-se do conceito de vida. As teses principais desse pragmatismo podem ser assim sintetizadas: no âmbito biológico, o pensador “incorporou” o sujeito transcendental⁴⁵; as “categorias da razão”, sedimentadas na linguagem, foram reduzidas a simples “condições de existência”, perdendo assim seu caráter universal e necessário na medida em que tiveram sua gênese no processo “evolutivo” da espécie humana (cf. GC §354). Nesse processo, alguns povos desenvolveram “outras” categorias lógico-gramaticais (cf. BM §20) e, como o homem (acidental) é um “animal não determinado” poderá modificar essas categorias. A função desse “intelecto biológico” - *Ich* - é conhecer para dominar a “natureza”, ou melhor, o que entendemos como tal, por uma questão de sobrevivência. Conhecer é simplificar o complexo, identificar o não idêntico, igualar o não-igual⁴⁶. Isso significa, antes de mais nada, que o conhecimento é vital, porém ficcional. Contudo, Nietzsche não se detém aqui. Ao pragmatismo, ele acrescenta uma característica peculiar: o perspectivismo dos afetos. Para expor as principais

⁴⁵ A expressão "encarnação do espírito" aparece, por exemplo, em HH § 543.

⁴⁶ Em *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral* Nietzsche já apontava nesta direção: "A desconsideração do individual e do efetivo nos dá o conceito, assim como nos dá também a forma, enquanto que a natureza não conhece formas nem conceitos, portanto também não conhece espécies..." (VM §1).

teses desse perspectivismo, teremos que resgatar as articulações entre vida, vontade de potência, fisiologia e pragmatismo.

A vida é compreendida no âmbito fisiológico como o conjunto das funções orgânicas que resistem à morte e, mais fundamentalmente, que querem mais potência. “Mas o que é a vida?”, pergunta Nietzsche, e ao responder, formula sua teoria original: vida é vontade de potência⁴⁷. Em um fragmento póstumo redigido na primavera de 1887, Nietzsche escreve: “A vontade de potência só pode manifestar-se em face de resistências, procura, pois, o que lhe resiste: tendência original do protoplasma, quando estende seus pseudópodes e tateia a sua volta” (XII, (104) 9 (151)). Aqui o pensador afirma que a luta, o obstáculo, a hierarquia, enfim relações de domínio são elementos constitutivos da própria vida. Do embate entre vontades de potência, os organismos se constituem⁴⁸. Ora, para que haja organismos ou corpos é necessário choque, colisão, embate de vontades de potência em que algumas dominam e outras resistem a esta dominação⁴⁹. As estruturas orgânicas são produtos de uma *relação* de mando e obediência. Assim sendo, o mundo orgânico pode ser entendido como uma *relação* de forças, de vontades de

⁴⁷ Cf. Za II, Da superação de si, BM § 36, (XII, 2 (190)), (XIII, 14 (80)).

⁴⁸ Sobre as semelhanças e diferenças entre a física espinosana e a teoria nietzschiana do corpo ver capítulo I, p.31.

potência. Afirmar que a vida se constitui de uma multiplicidade de vontades de potência significa abordar as relações entre os “seres”, e os próprios “seres”, de um modo pluralista, relacional e dinâmico. Assim, petrificar a realidade - e, portanto, os “elementos” que a constituem - é uma atitude ilusória, pois antes de qualquer coisa: “(a efetividade) consiste exatamente nesta ação e reação particulares de cada indivíduo em *relação* ao todo...” (XIII, 14, (184)) (grifo nosso). A doutrina da vontade de potência inviabiliza as noções de “simples”, “unidade”, “coisa”. A pluralidade, se quisermos, a multiplicidade ou diferença está presente no corpo como um todo e portanto, também na consciência: “O homem como multiplicidade: a fisiologia só faz indicar um maravilhoso comércio entre essa multiplicidade e a ordenação das partes sob e em um todo. Mas seria falso concluir necessariamente em um estado com um monarca absoluto (unidade do sujeito)” (XI, 27, (8)). Aqui encontramos um aspecto diferencial com relação à filosofia kantiana.

A revolução copernicana mantém o fio condutor da modernidade, qual seja, a preponderância do sujeito do conhecimento ante objetos do mundo sensível. É o “Eu penso” kantiano que faz a síntese do dado múltiplo da experiência. Para o pensador de Königsberg, o sujeito é uno e universal e a unidade da experiência remete necessariamente à unidade do sujeito. Ora,

⁴⁹ Uma análise precisa da concepção fisiológica do corpo em Nietzsche encontramos no belo artigo de Kleverton Bacelar "A vida como ela é": crítica e clínica em Nietzsche, in *cadernos Nietzsche*,

falar em um sujeito idêntico a si mesmo é, para Nietzsche, recair nas malhas da gramática e, portanto, em solo metafísico: “Há ainda inofensivos observadores de si, que acreditam que há ‘certezas imediatas’, por exemplo, ‘eu penso’, ou, como era a superstição de Schopenhauer, ‘eu quero’: como se aqui o conhecer recebesse seu objeto puro e nu para captar, como ‘coisa-em-si’, e *nem do lado do sujeito nem do lado do objeto tivesse lugar uma falsificação*. Que, porém, ‘certeza imediata’, assim como ‘conhecimento absoluto’ e ‘coisa-em-si’, encerra uma *contradictio in adjecto*, eu repetirei uma centena de vezes; deveríamos, afinal, desvencilhar-nos da sedução das palavras!” (BM §16, grifo nosso). Pensar em sujeito, objeto, coisa-em-si, não significa a existência ontológica destes no mundo. É simplesmente uma questão lógico-gramatical⁵⁰. Se para Kant sujeito e objeto não possuem existência ontológica, na medida em que o sujeito é puramente formal e o objeto é constituído pelas categorias do entendimento, para Nietzsche, tanto o sujeito quanto o objeto são “falsificações”. Criticando a unidade subjetiva o pensador afirma: “O eu é posto pelo pensamento, mas até agora acreditava-se, tal como crê o povo, que no ‘eu penso’ residisse algo de imediatamente evidente e que este ‘eu’ fosse a causa dada do pensamento, por analogia com o qual perceberíamos todas as outras relações causais. Por muito enraizada nos

vol.1, p.33-52, 1996.

hábitos e imprescindível que hoje seja aquela *ficção*, isso, só por si, nada prova contra o seu caráter fictício: uma crença pode ser condição de vida e, apesar disso, ser falsa” (VII, 3 (325), grifo nosso). Manejando as armas de uma poderosa crítica à linguagem, Nietzsche ataca o sujeito lógico-gramatical e, valendo-se de um poderoso armamento fisio-psicológico, ele destrói a unidade da consciência. Ocorre que tanto a linguagem quanto a consciência possuem, para Nietzsche, uma origem comum e simultânea - o gregarismo. No aforismo 354 da *Gaia ciência* o filósofo deixa claro que nossas “categorias” derivam da linguagem, que é produto de uma larga evolução biológica e cultural: “O problema do ter-consciência só se apresenta a nós quando começamos a conceber em que medida poderíamos passar sem ela: e é nesse começo do conceber que nos coloca a fisiologia e a zoologia (...) Dito concisamente, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência vão de mãos dadas (...) Meu pensamento é como se vê: que a consciência não faz parte propriamente da existência individual do homem, mas antes daquilo que nele é da natureza de comunidade e de rebanho; que também, como se segue disso, somente em referência à utilidade de comunidade e rebanho ela se desenvolveu e refinou”.

⁵⁰ Cf. HH § 14: "Também aqui, como tão freqüentemente, a unidade da palavra nada garante para a unidade da coisa".

A consciência e a linguagem são instrumentos frágeis e tardios. Afirmar a universalidade e necessidade do sujeito é esquecer sua gênese contingente, é falar sobre algo fictício e ilusório⁵¹. A consciência e a linguagem são o produto de *instintos gregários*, portanto, de *um certo* tipo de homem. Nietzsche sugere que instintos não-gregários (nobres, fortes) poderiam não desenvolver *essa* consciência e *essa* linguagem: "Com um tipo superior de existência o conhecimento terá também novas formas que hoje ainda não são necessárias" (XII, 26 (236))⁵². O sujeito é contingente e singular na medida em que tem uma história e que poderia ter sido diferente do que se tornou (novas formas de "subjetividade"). Aqui está a grande e profunda diferença entre ambos os filósofos. Nietzsche distancia-se de Kant menos por implodir a

⁵¹ Como lembra-nos Olivier Reboul em sua obra, *Nietzsche, crítico de Kant*: "A idéia de um eu espiritual, idêntico e pessoal é, em realidade, para Kant um requisito da moral. Pois a responsabilidade exige a identidade da pessoa, para além do tempo: sou eu quem... A imortalidade da alma, problema muito mais insolúvel para a razão teórica, é retomada pela razão prática" (Reboul, 1993, p.28).

⁵² Poderíamos aqui entender uma das críticas que Nietzsche dirige a Darwin. Para o filósofo do *Zaratustra* os tipos fracos predominaram na longa evolução biológica: "Põe-se na conta da luta pela existência a morte dos seres fracos e a sobrevivência dos mais robustos e mais dotados; por conseguinte, imagina-se um *crescimento contínuo da perfeição* dos seres. Ao contrário, estamos certos de que, na luta pela existência, o acaso serve tanto aos fracos quanto aos fortes, a astúcia frequentemente substitui a força com vantagem, a fecundidade das espécies está em surpreendente relação com as chances de destruição"(XIII, 14, (133). Ora, acreditamos que Nietzsche equivocou-se. Darwin não acredita que o mais forte sempre vença. O que é apto para um determinado meio pode ser não-aptos para outro meio. Assim, a seleção natural não aponta para um "crescimento contínuo da perfeição dos seres". Talvez a crítica nietzschiana esteja melhor expressa no fragmento 349 da *Gaia ciência*: "...a luta pela existência é apenas uma exceção, uma provisória restrição da vontade de viver: a grande e pequena luta voltam-se, em toda parte, para a preponderância, o crescimento e a expansão, a potência, conforme a vontade de potência, que é justamente vontade de vida". Acreditando que vida é expansão de potência o filósofo pode criticar a simples preservação ou conservação da vida darwiniana.

dicotomia coisa-em-si/fenômeno⁵³ mas, talvez, por negar definitivamente a universalidade e a necessidade de um sujeito unitário.

Nietzsche parece operar pequenos deslocamentos em relação à teoria do conhecimento formulada por Kant. No entanto, somados esses “desvios”, parece alterar completamente a rota da modernidade⁵⁴. Num póstumo do outono de 1885 reafirma o ponto de vista kantiano da “dicotomia” entre sujeito e objeto: “Conhecer significa ‘entrar em relação condicional com algo’: sentir-se condicionado por algo e, igualmente, do nosso lado, condicionar - é, pois, em todas as circunstâncias, constatar, definir, tornar-se consciente de condições (*não* sondar essências, coisas, ‘em-si’)” (XII, 2, (154)). Numa primeira leitura, este fragmento talvez não apresente nada de novo em relação às teses do criticismo. Kant já havia afirmado que o sujeito do conhecimento “condiciona” o objeto (*Objekt*) a ser conhecido ao lançar sobre ele a rede de seus conceitos. Mas o objeto (*Gegenstand*) afeta também a sensibilidade do sujeito; neste sentido, sujeito e objeto não passam de conceitos inter-relacionais⁵⁵. No entanto, se em Kant, crítica significa

⁵³ O estatuto da coisa-em-si no kantismo é difícil de precisar; sobre esse complexo problema na filosofia de Kant ver o texto de Lebrun, "A aporética da coisa-em-si", in *Sobre Kant* (Lebrun, 1993, p.51). Na filosofia de Nietzsche o problema "retorna": qual o estatuto da efetividade?

⁵⁴ Sabemos que o eixo da modernidade é o sujeito como ponto de partida para o conhecimento. Hegel, na suas *Lições sobre história da filosofia*, afirma que o traço da modernidade é exatamente: "o advento da consciência de si". Lembremos que Schopenhauer, nesta mesma direção, inicia sua principal obra afirmando "que o mundo é *minha* representação".

estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento mediante uma analítica da razão pura na qual são fixados seus limites, Nietzsche radicalizou o empreendimento crítico ao estabelecer as condições de possibilidade do sujeito - efetuou uma genealogia da subjetividade ao escavar a pré-história da razão. Note-se que o resultado deste “procedimento genealógico” aponta para o caráter plural, dinâmico e múltiplo do “sujeito”. Na verdade não podemos mais falar em sujeito, e sim num corpo (*Leib*) que “entra em relação condicional com outros corpos”. A idéia nietzschiana de relação talvez possa ser melhor compreendida frente à obra de um dos importantes homens de ciência do século XVIII: Roger Joseph Boscovich⁵⁶.

Inicialmente analisemos o que Nietzsche entende por efetividade ou pelo mundo a conhecer: “Com isso se teria o direito a determinar toda força eficiente univocamente como *vontade de potência*. O mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu ‘caráter inteligível’ - seria justamente ‘vontade de potência’, e nada além disso” (BM §36). Até aqui operamos com o conceito de vontade de potência no registro orgânico, pois as considerações

⁵⁵ Scarlett Marton afirma: "Homem e mundo fariam parte de um mesmo processo. A vida e a experiência humanas não se desenrolam separadas do curso do mundo; constituem apenas uma parte dele mas nem por isso dele se distinguem. Os fenômenos que o ser humano observa são condicionados das mais diversas maneiras, inclusive pelo próprio observador. As coisas que acredita existir não passam de um conjunto de relações; estas imersas no fluxo contínuo de que ele mesmo não pode escapar. É por isso que o conhecimento é relação condicional com algo e as noções de sujeito e objeto têm caráter fictício" (Marton, 1990, p.201).

de Nietzsche quanto ao conhecimento restringem-se predominantemente a esse domínio. Contudo, sabemos que Nietzsche, na sua doutrina da vontade de potência, não faz distinção entre orgânico e inorgânico. Introduzindo uma “teoria das forças” o pensador pretende resolver essa “dicotomia”. Nos momentos em que se ocupa da genealogia dos valores (científicos, estéticos, etc.) Nietzsche opera com a vontade de potência somente no domínio orgânico. A seguir, introduzindo o conceito de força, direciona o conceito para o mundo enquanto um todo. O que nos interessa aqui é que, para Nietzsche, tudo o que ocorre: “todo movimento, todo vir-a-ser como um constatar de relações de graus e de forças, como um *combate...*”(XII, (65) 9 (91)). Assim, tudo o que existe na natureza é constituído por um conjunto de forças em permanente fluxo, processo. Notemos que essas considerações extrapolam o registro orgânico e ultrapassam, portanto, a esfera da biologia. Deste modo, englobando o inorgânico o filósofo insere-se nas preocupações e polêmicas da física da época: mecanicismo *versus* energética, abolição ou não da dicotomia orgânico/inorgânico, ontologia *versus* convencionalismo. Não é novidade que Nietzsche estava sintonizado com o debate contemporâneo em torno da física e que nesse “tomou” posição⁵⁷; senão vejamos.

⁵⁶ Roger Boscovich (1711-1787) matemático e físico jesuíta. Sua principal obra foi publicada em 1758 e intitula-se *Teoria da filosofia natural*.

⁵⁷ Cf. Marton, 1990, p. 52.

Nietzsche, escrevendo a seu amigo Peter Gast em 20.03.1882, afirma: “...Boscovich... e Copernico são os grandes oponentes da observação visual. Com ele (Boscovich) a ‘matéria’ não vai muito além... Ele pensa que a doutrina atomística está no fim. *Gravidade* não é certamente uma ‘propriedade da matéria’, simplesmente porque não existe matéria. *Força gravitacional* é... certamente uma manifestação da força porque não existe nada além da força”. Uma das preocupações de Nietzsche, que percorre toda a sua obra, foi com relação ao atomismo, se quisermos, com a visão mecanicista da natureza. Em inúmeras passagens o filósofo mostra que, na base do conceito de átomo, substância, coisa, encontramos resíduos metafísicos. Identidade, permanência, estabilidade são simples *constructos* a serviço da conservação de determinadas formas de vida. Neste contexto, Nietzsche se interessa por toda uma corrente que vai questionar o mecanicismo vigente; lembremos alguns nomes: Lange, Mach, Ampère, Cauchy, Faraday, Helmholtz, Boscovich⁵⁸.

O mecanicismo pode ser entendido sucintamente como uma corrente filosófica, iniciada no século XVII, que reduz todos os fenômenos naturais à

⁵⁸ Com relação a posição "energética" deste homens de ciência ver *Lange and Nietzsche* (cf. Stack, 1983, ps. 224-261) e ainda do mesmo autor *Nietzsche: man, Knowledge, and will to power* o capítulo intitulado 'Nietzsche and Boscovich - Theory of nature' (Stack, 1994). Um trabalho amplo das questões científicas da época pode ser encontrado no livro de E. Cassirer, *O problema do conhecimento*. No segundo volume o autor discute a problemática nos séculos XVIII e XIX do mecanicismo X energética. Cassirer ainda apresenta a teoria da natureza de Boscovich (cf. Cassirer, 1993, p.460).

matéria e ao movimento⁵⁹. Assim, toda a realidade física identifica-se com um conjunto de partículas em movimento. O objetivo da atividade científica resume-se a elucidar os elementos últimos da matéria e descobrir suas leis subjacentes. Este modelo mecanicista, com algumas variações, caminha até fins do século XVIII e início do XIX, quando surgiu o eletromagnetismo e a termodinâmica. Neste momento, pesquisadores como Faraday, Maxwell e Hertz introduziram uma nova entidade física para a matéria: os campos de força. Assim, a mecânica clássica, que acreditava que todos os fenômenos, inclusive os elétricos, atuavam mecanicamente, começa a ser questionada. Entrava em cena a idéia de campos de força atuando no espaço. Basicamente o problema introduzido é o seguinte: a mecânica newtoniana não conseguia explicar a imponderabilidade do fluido elétrico e do fluido magnético, ou seja, não era possível detectar qualquer diferença de peso entre uma partícula neutra e uma partícula eletrizada. Assim, o fluido elétrico e o magnético apresentavam-se como imateriais. Contudo, os problemas não paravam por aí. O sistema mecanicista não explicava a natureza da força em propagação. Mediante os experimentos de Coulomb observou-se uma dependência entre força, distância e a carga das partículas eletrizadas. Mas verificou-se que a força entre duas cargas elétricas não dependia somente da distância entre elas,

⁵⁹ Cf. Introdução da presente dissertação.

mas também da velocidade. Desta maneira, constatou-se que as forças atrativas e repulsivas entre cargas elétricas traduzem-se num conjunto de forças em *todas* as direções do espaço. O conjunto de todas estas linhas definiria um campo. A mecânica de Newton não conseguia descrever as leis do comportamento deste campo. Nietzsche interessara-se justamente por esta tradição que trabalha com relações dinâmicas e não estáticas entre magnetismo e eletricidade. Dentre os mais citados por Nietzsche desta tradição, podemos destacar Roger Joseph Boscovich.

Dito de maneira resumida, a visão de natureza proposta por Boscovich tem como fio condutor a idéia de “pontos de força indivisíveis e não extensos” (cf. Boscovich, 1966, p.67). Na base de seu estudo sobre os corpos de colisão ele mostrou que há problemas no sistema newtoniano, em particular, no nível subatômico da matéria. A lei da gravitação universal, segundo Boscovich, não poderia ser aplicada no nível microscópico da ‘matéria’. *Grosso modo*, pode-se afirmar que, em vez de existir somente forças de atração, encontramos oscilações contínuas entre forças de atração e repulsão. Estas forças sugerem um sistema dinâmico de relações, negando qualquer resíduo absoluto para a matéria. Mas isto significa, dentre outras coisas, que não há movimentos bruscos na “matéria”, o que existe são movimentos intermediários. Assim sendo, o físico propõe uma concepção elástica para os constituintes da

natureza. Desta maneira, a física de Boscovich reduziria todos os princípios da mecânica a um único princípio: a força (*Kraft*). Ora, postular a existência de pontos de força implica a abolição das teorias do choque, e a afirmação da existência de forças que atuam à distância (cf. Boscovich, 1966, p. 23-6). Neste contexto, para o físico jesuíta, o que chamamos “matéria” é a manifestação das forças em ação. Nietzsche, possivelmente, teria sido atraído por esta idéia. Pois, no limite, afirmar que só existem forças em relação significa descartar as unidades físicas da matéria: “... 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). Para Boscovich, como para Nietzsche, não existe força; o que existem são *forças em relação*. No lugar da unidade do *ser*, encontramos o múltiplo do acontecer. Esta idéia, a nosso ver, está na base do conceito nietzschiano *Wille zur Macht*⁶⁰. Afinal, são as vontades de potência agindo e reagindo umas em relação às outras que constituem a vida. Dinamismo, processo, relação, multiplicidade, pluralidade são elementos centrais para se compreender o

⁶⁰ Como afirma Stack,: "A partir da teoria física dos pontos de vista, o homem é construído como uma constelação de forças. Estas forças, em termos de Boscovich, emanam de 'centros-de-forças' que são não-extensos. Nas suas reflexões sobre a 'vontade-de-potência' na natureza, Nietzsche adotou o modelo teórico do mundo natural de Boscovich e traduziu para a sua própria metáfora: 'vontade-de-pontos'" (Stack, 1994, p. 108).

empreendimento nietzschiano e, portanto, sua teoria gnosiológica. Nesse contexto, onde a necessidade e a universalidade das categorias clássicas foi solapada como podemos pensar numa teoria do conhecimento?

Ora, o “sujeito do conhecimento” passa a ser um “agente interpretador” e não um espelho que capta e depois reflete - interferindo ou não - o “em-si” das coisas. Lembremos que a consciência de si é simplesmente um instrumento do corpo, é ele o fio condutor das questões gnosiológicas. Para Nietzsche, uma determinada configuração de forças “entra em relação condicional” com outras configurações de forças, e daí surge uma interpretação que é sempre *um ponto* de vista. Mas o corpo - luta interna - é uma hierarquia de instintos, que são apresentados como um “agente interpretador”: “São nossas necessidades *que interpretam o mundo*, nossos instintos e seus prós e contras. Cada instinto é uma espécie de busca de dominação, cada um possui a sua perspectiva que quer impor como norma a todos os outros instintos” (XII, 7, (60)). Nesse sentido, é a própria luta - vontade de potência/hierarquia de afetos - que será o referencial para o ato cognitivo.

Isto significaria a supressão da gnosiologia? Certamente não: “Que pode ser simplesmente o conhecimento? Interpretação, *não* explicação” (XII, 2 (86)). Perde-se, com certeza, qualquer tipo de fundamento realista seja nos

moldes platônicos ou modernos. Mas também, como vimos, nos moldes kantianos. Pois o sujeito kantiano, ainda que não seja um ente e defina-se formalmente (a lógica transcendental está fundada em uma lógica formal), permanece idêntico, uno, universal e necessário. Essa intemporalidade da forma sujeito não cabe no empreendimento nietzschiano. Dessa maneira, se a crítica de Nietzsche embasa-se no corpo não se pode falar em subjetividade corporal: o corpo está inteiramente marcado pela história (interna e externa) da luta.

A luta intra e extra corporal, ou seja, dos centros de força, abre um novo horizonte: o da interpretação criativa. Conhecer é antes de mais nada interpretar, criar. Esta postura filosófica de Nietzsche, malgrado alguns comentadores, é efetivamente afirmativa. De um lado, o pensador situa nossa condição humana frente ao conhecimento, afinal: “não podemos saber que outras formas de intelectos e perspectivas pode ainda haver” (cf. GC §374). Contudo, esta mesma delimitação abre um novo espaço, para além dos moldes clássicos e, portanto, metafísicos: o ato cognoscente entendido como “pura” interpretação: “... o processo orgânico pressupõe um perpétuo *interpretar*” (XII, 2 (148)). Em *A gaia ciência* encontramos um marco com relação aos aspectos da gnosiologia nietzschiana. Nele, pela primeira vez em escritos publicados, observamos condensados os principais conceitos de uma teoria

perspectivista: “O nosso novo infinito - até onde se estende o caráter perspectivista do existente, ou se este tem ainda qualquer outro caráter, ou se um existente sem explicação, sem ‘sentido’, não será um ‘absurdo’, ou, por outro lado, se todo o existente não será essencialmente um existente a interpretar - é o que não pode ser averiguado, nem mesmo pela análise e pelo auto-exame mais estrênuos e escrupulosos do intelecto. Isto porque o intelecto humano não poderá deixar de se ver, ao proceder a essa análise, através das suas formas perspectivistas, e só delas. Não podemos espreitar para trás do nosso próprio canto; é uma curiosidade sem esperança a de querer saber que outras espécies de intelecto e de perspectiva poderia ainda haver... Penso, no entanto, que estamos hoje pelo menos longe da risível presunção de decretarmos do nosso canto que só deste canto se podem ter perspectivas. Pelo contrário, o mundo voltou a tornar-se para nós, uma vez mais, ‘infinito’, *na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de ele conter em si um número infinito de interpretações*” (GC §374, grifo nosso)⁶¹. De início o

⁶¹ Antônio Marques no seu belo ensaio *Sujeito e Perspectivismo* abre a antologia de textos sobre a teoria do conhecimento em Nietzsche com este fragmento assim justificando: "De fato ele expõe de modo feliz as grandes linhas de uma filosofia perspectivista:

- a. o caráter, por assim dizer, ilimitado e 'acêntrico' de um 'sistema' perspectivista;
- b. a impossibilidade de uma *perspectiva* sobre todas as outras perspectivas, isto é, a impossibilidade de uma inteligência, um espírito ou um sujeito poder conhecer ou representar sem as categorias específicas e condicionadas, quer pela experiência, quer pelo processo filogenético;
- c. o contra-senso de se imaginar algo de inatingível pelo modo de conhecer, uma espécie de 'sentido oculto' que deveríamos supor dada a limitação do modo de ser perspectivista.

Este enclausuramento neste nosso mundo humano, demasiado humano, é solidário, com uma situação de perda de sentido e de fundamento, para a recuperação do qual o metafísico poderia

caráter ilimitado de perspectivas que se pode ter a respeito do “mundo” pode ser observado já no próprio título do aforismo. Qual o significado do título “Nosso novo infinito” para um filósofo que se situa na modernidade tardia? Com efeito, a chamada revolução científica propõe um universo infinito em substituição ao mundo fechado, ordenado e hierarquizado da ciência antiga. Conduzida por Kepler, Galileu, Newton, entre tantos outros, a nova ciência desbanca o *Kósmos* ao tornar o universo descentralizado e infinito.⁶²

Contudo, o conhecimento que se tinha desse "universo infinito" pretendia-se exaustivo na medida em que os diversos sistemas filosóficos/científicos procuravam definir *esse único Mundo*. Ora, Nietzsche, no aforismo citado, apresenta o mundo *novamente* infinito na medida em que é possível várias e infinitas interpretações, não de um único mundo, mas de

esboçar um último movimento: a designação de um desconhecido... Nietzsche recusa essa hipótese, ao lembrar que em troca do que se terá perdido como sentido último, obtém-se o caráter sem fim, a infinita possibilidade de um novo mundo de interpretações" (Marques, 1989, p. 65-6). Gostaríamos de ressaltar que Antônio Marques insere Nietzsche no projeto neo-kantiano na medida em que o filósofo manteria a dicotomia kantiana entre coisa-em-si/ fenômeno, levando ao limite o programa da filosofia transcendental moderna. O em-si nietzschiano seria o caos, o fluxo, o vir-a-ser. Neste contexto, a gênese do perspectivismo nietzschiano, estaria numa matriz kantiana. Apesar de não concordarmos totalmente com a posição do comentador utilizamos várias reflexões deste texto para desenvolver o presente capítulo.

⁶² Aqui não poderíamos deixar de mencionar um marco da historiografia da história das ciência sobre o assunto, o livro de Alexandre Koyré, *Do mundo fechado ao universo infinito*: "Pode-se dizer, aproximadamente, que essa revolução científica e filosófica - é de fato impossível separar o aspecto filosófico do puramente científico desse processo, pois um e outro se mostram interdependentes e estreitamente unidos - causou a destruição do Cosmos, ou seja, o desaparecimento dos conceitos válidos, filosófica e cientificamente, da concepção do mundo como um todo finito, fechado e ordenado hierarquicamente, e a sua substituição por um universo indefinido e até mesmo infinito que é mantido coeso pela identidade de seus componentes e leis fundamentais, e no qual todos esses componentes são colocados no mesmo nível de ser" (Koyré, 1986, p.14).

infinitos mundos. O “novo infinito” diz respeito ao “existente”, e isso de duas maneiras interligadas. Nietzsche acredita que o mundo é constituído por infinitos centros de força. Estes ao interagirem interpretam⁶³. Logo, o mundo contém infinitas interpretações. Mas, é também infinito em outro sentido: as interpretações nunca são “finitas”, “perfeitas”, “acabadas”, completas na medida em que são perspectivas: “Cada centro de força tem para todo o resto sua própria *perspectiva*, quer dizer, sua *apreciação* muito determinada, sua maneira de agir, sua maneira de resistir” (XIII, 14 (184)).

A perspectiva é sempre um ponto de vista e portanto unilateral e angular. Ora, o corpo - a grande razão - engendra o intelecto (*Ich*) para lidar com o mundo exterior, ou seja, infinitos “outros” centros de força. Mas ele não possui o poder de conhecer clara e distintamente a natureza externa. Contudo, essa limitação não para por aqui. A autoconsciência não é suficiente para estabelecer uma crítica da razão na medida em que o intelecto não pode se conhecer clara e distintamente nem ao próprio corpo: dispõe apenas de perspectivas sobre o mundo externo e interno. Um saber absoluto (seja do

⁶³ A interação é sempre o resultado da luta, da discórdia. Lembremos aqui da influência que Heráclito exerceu sobre o filósofo alemão: “É preciso saber que o combate é o que-é-com, e justiça é discórdia, e que todas as coisas vêm a ser segundo discórdia e necessidade (Heráclito 12, DK 80). Sobre a relação entre Nietzsche e Heráclito cf. “Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito - a propósito de uma sentença de *Zarathustra*: ‘Da superação de si’”, de Scarlett Marton, in *Discurso* (21) 1993.

mundo, do intelecto ou do corpo), de acordo com Nietzsche,, não é mais possível.

A utilização do “corpo” como fio condutor do novo “método” não garante e nem pretende um conhecimento certo e verdadeiro. O que isto significa? Certamente uma nova *atitude* diante do conhecimento; o caráter ilimitado do mesmo reflete uma possibilidade infinita de interpretações. Os infinitos centros de força que constituem o mundo orgânico interpretam, havendo, assim, a possibilidade de infinitas interpretações. Essa teoria do conhecimento perspectivista, que ultrapassa os parâmetros clássicos, possui algum critério ou fundamento da verdade e da objetividade?

Talvez uma primeira resposta, a essa complexa questão, esteja na terceira dissertação da *Genealogia da moral*: “ver assim diferente, *querer* ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura ‘objetividade’ - a qual não é entendida como ‘observação desinteressada’..., mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas... 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’. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? - não seria castrar o intelecto?...” (GM III §13). Ora, é evidente que a objetividade não pode ser encarada dentro dos moldes clássicos. Desinteresse, imparcialidade e neutralidade são noções fictícias. Afinal, é a hierarquia dos afetos - o corpo - que interpreta o mundo; este olhar é necessariamente perspectivo e interessado⁶⁴. Nietzsche, porém, talvez formule uma nova concepção de “objetividade” que poderia ser descrita como um alargamento do número de perspectivas que um determinado centro de força (corpo) pode ter sobre uma “coisa”. Trata-se da objetividade de inúmeros pontos de vista. O homem é concebido como uma coalizão de impulsos em que um partido detém o poder e comanda temporariamente uma determinada interpretação segundo seus interesses. O homem “estúpido” ou “asno”, em uma palavra, o *convicto* opera com uma perspectiva que ele acredita ser a única⁶⁵. Não obstante, o tipo sábio ou “homem do conhecimento” é aquele que pode conceder mais liberdade

⁶⁴ Vimos que o pragmatismo da teoria do conhecimento em Nietzsche, cf. capítulo II da presente dissertação, recusa a dicotomia entre teoria e prática: "*Teoria e prática*: funesta distinção. Como se houvesse propriamente um *instinto de conhecimento*, que às cegas se dirigisse à verdade, sem considerar a questão do que é útil e prejudicial, e dele estivesse separado, por completo, todo o universo dos interesses *práticos*" (XIII, 14 (142)) e ainda cf. (XIII, 14 (143)).

⁶⁵ No belo ensaio "Zaratustra e o asno", in *Discurso* (28), de Jörg Salaquarda, encontramos uma bela análise da convicção na obra nietzschiana. Explicitando o termo *asno*, Salaquarda afirma: "[com este termo] Nietzsche designa uma forma específica de estupidez, que pode ser descrita como inaptidão, falta de espírito de 'esprit', mediocridade etc. Convicção é, em seu conteúdo básico, a consolidação da perspectiva *de um* impulso ou complexo de impulsos" (Salaquarda, 1997, p.167-208).

para os seus impulsos, permitindo-se com isso ter mais de uma interpretação: “Dominar as paixões, não enfraquecê-las ou extirpá-las! Quanto maior é a dominação soberana de nossa vontade, tanto mais pode-se dar livre curso às paixões. O grande homem é grande pela margem de liberdade que ele deixa a seus desejos: ele mesmo é bastante forte para fazer desses monstros seus animais domésticos” (XIII, 16 (7)). Essa possível “teoria da objetividade” permite contornar o problema da incomensurabilidade do perspectivismo. Duas ou mais perspectivas conflitantes podem ser ultrapassadas por uma outra mais objetiva na medida em que seja mais abrangente⁶⁶: “...que as interpretações teriam sido até o momento apreciações segundo uma perspectiva singular, graças à qual nós nos mantemos em vida, quer dizer, em vontade de potência, *que toda elevação do homem* traz consigo a superação de

⁶⁶ Acreditamos que o "ultrapassamento" das perspectivas, que leva consigo, uma maior objetividade com relação aos fenômenos do mundo pode nos levar a aproximar Nietzsche de algumas posições recentes da história das ciências. Afinal, a história das ciências mostra-nos que a “pura” objetividade é uma quimera; o que podemos é construir teorias - perspectivas - mais abrangentes que outras. Estamos aqui inteiramente de acordo com a posição de Stack no prefácio do seu livro, *Nietzsche, Man, Knowledge, and will to power*: "Tendo estudado a *História do materialismo* de Lange, ele [Nietzsche] absorveu a posição de Lange com relação ao processo de deslocamento (displacements) das teorias na história da ciência. Embora ele não tenha formulado nada como a teoria dos paradigmas de Kuhn, algumas vezes pode ser visto caminhando nessa direção. Em numerosas passagens, Nietzsche oferece suas respostas filosóficas imaginativas à vários domínios da teoria e conhecimento científico. Sua teoria da natureza como caos, por exemplo, não é simplesmente uma intuição subjetiva, um *insight*: é grandemente derivado do seu entendimento do que ele discerne no discurso científico como a "complexidade indescritível" (indescrivable complexity) do mundo de acordo com a ciência. Muitas das perspectivas do homem e da natureza que ele utiliza para seu *approach* crítico com relação ao conhecimento foram retirados de teorias científicas. O que eu chamo sua interpretação perspectiva da realidade surgiu a partir do seu entendimento das implicações das teorias físicas dinâmicas do mundo natural, como também, das teorias biológicas dos seres orgânicos" (Stack, 1994, prefácio).

interpretações mais estreitas... que toda extensão de potência abre novas perspectivas e faz crer em novos horizontes - isto impregna todos os meus escritos” (XII, 2 (108), grifo nosso). Essa concepção de objetividade carrega consigo um novo critério de verdade e o próprio filósofo nos fornece tal critério: a intensificação da potência⁶⁷. Nesse sentido, uma leitura simplesmente pragmática dos atos cognitivos restringem o perspectivismo a fins utilitários (vontade de preservação); contudo, a via conhecimento/vontade de potência abre novas possibilidades para compreender-se a filosofia do conhecimento em Nietzsche⁶⁸. O importante aqui é ressaltar que nenhuma

⁶⁷ Müller-Lauter, no seu importante artigo *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, nos fornece uma valiosa dica: "Nietzsche, nos deu ele próprio um critério para aquilo que ele entende por verdade. Ele assenta na intensificação do poder (*Machtsteigerung*). Sob esse critério fica colocada a 'infinita interpretabilidade do mundo'. Nele deve fazer prova de si 'toda interpretação como um sintoma de crescimento ou de declínio'. Se uma explicação serve à intensificação do poder, então ela é, no mencionado sentido, mais verdadeira do que aquelas que simplesmente conservam a vida, tornam-na suportável, a refinam, ou separam o doente e o conduzem ao feneçimento" (Müller-Lauter, 1997, p.126).

⁶⁸ Comentando essa via, Antônio Marques afirma: "Este é verdadeiramente o ponto em que o problema do conhecimento em Nietzsche adquire uma natureza niilista irrecusável. A expressão niilista da epistemologia é aquela que institui a primazia da relação conhecimento - vontade de potência" (Marques, 1989, p. 39). No nosso trabalho nos fixamos especialmente nos comentadores de língua inglesa e americana de Nietzsche. Este recorte foi feito por acreditarmos que existe atualmente um *boom* entre estes comentadores com relação a gnosiologia nietzschiana. Contudo, não poderíamos aqui deixar de mencionar, mesmo que brevemente, um dos mais importantes comentadores de Nietzsche: Martin Heidegger. Sabemos que foi Heidegger quem, pela primeira vez, vinculou conhecimento/vontade de poder e niilismo. Assim, o perspectivismo seria basicamente uma teoria do conhecimento niilista. Com "a morte de Deus", encontraríamos "tipos" - niilistas passivos - que não suportam o vazio transcendente e operam com convicções. Estes tem necessidade de acreditar nos valores transcendentais como o Belo, o Bom e o Verdadeiro. Assim, estariam ligados, no limite, a simples conservação da vida. Contudo, os que efetivamente aceitam a "morte de Deus" - niilistas ativos - começam a fazer experimentos com o pensar, a testar várias perspectivas, pois não estão acorrentados mais ao supra-sensível. Ora, aqui teríamos a criação/fabricação de várias perspectivas. Essa concepção de conhecimento está vinculada à intensificação de potência.

perspectiva é falsa se ela de alguma maneira *intensificar* a potência⁶⁹. O importante não é a veracidade ou falsidade, e sim a abrangência de tal interpretação. Ocorre que, com a doutrina da vontade de potência, Nietzsche parece construir uma teoria que engloba todas as outras. Compete ao adversário do perspectivismo “provar” que sua teoria da verdade não é uma “simples” perspectiva. O dinamismo intrínseco ao perspectivismo assegura seu caráter relacional e experimentador na medida em que institui a refutação de perspectivas menos abrangentes. É por considerar o maior número possível de pontos de vista que Nietzsche, em sua doutrina da perspectiva dos afetos, pode falar em uma teoria do conhecimento com seus critérios de “objetividade” e “verdade”.⁷⁰

⁶⁹ Cf. Müller-Lauter, 1997, p. 128 e segs. "A interpretação mecanicista do mundo pode ser também 'uma das mais estúpidas', sim pode-se com ela até celebrar o 'princípio da maior estupidez possível', isso contudo não depõe contra sua 'verdade' intensificadora do poder. Nela pode-se tratar também de uma perspectiva de superfícies, entretanto permanece 'maravilhoso que, para *nossas* necessidades (máquinas, pontes, etc.), as hipóteses mecanicistas são suficientes. E pode-se tratar aí de 'necessidades muito grosseiras' e 'os pequenos erros... não entram em consideração': se com essa interpretação somos dominadores da natureza então tem de permanecer irrelevante, por certo, se a ex-posição é estúpida, grosseira ou errônea".

⁷⁰ Antônio Marques, em *Perspectivismo e Modernidade*, afirma: "Ele [o perspectivismo] permite também discutir os critérios de interpretação, o mais forte e mais fraco, o mais ou o menos objetivo, enfim a maior valia cognitiva desta ou daquela perspectiva... O que Nietzsche na realidade afirma é a *vinculação permanente da maior valia cognitiva e do maior poder*, como duas faces de uma moeda" Marques, 1993, p.38-40).

Conclusão

Vimos que a teoria do conhecimento em Nietzsche é basicamente uma teoria das interpretações nunca definitivamente fixadas. No núcleo desse empreendimento apontamos alguns problemas: sendo todo o conhecimento perspectivista não é cognitivamente superior aquele que se considera ou tem consciência de seu caráter perspectivo em relação àquele que se ignora enquanto tal? Se, uma das teses principais do perspectivismo é que "tudo é interpretação", como contornar o problema da sua auto-refutação? Qualquer perspectiva é interpretação, contudo qualquer perspectiva é necessariamente uma ficção reguladora?⁷¹ Esta rede de questões parece convergir para, talvez, um problema de fundo: o "caos" ou "vir-a-ser" ou "efetividade" seria simples admissão ficcional de um "em-si", ou seria, no limite, o fundamento da verdade e da objetividade? Como afirmamos na introdução da presente dissertação não pretendemos dominar esse conjunto de problemas. Acreditamos que algumas respostas foram equacionadas, outras esboçadas e outras ainda somente indicadas para elaborações futuras.

⁷¹ Para os comentadores que colocam Nietzsche no projeto pós-crítico a resposta é afirmativa. Tanto Vaihinger (cf. Vaihinger, 1968) quanto Antônio Marques, por exemplo, dizem que para o pensador alemão tudo é ficção, pois as categorias "pelas quais todo o conhecimento é possível são *constructa*, ficções úteis, à primeira vista, ao serviço de uma fundamental força de autopreservação ou vontade de viver" (cf. Marques, 1989).

Quanto a primeira questão parece que o próprio filósofo forneceu-nos a resposta. No que diz respeito ao conhecer, Nietzsche distingue dois tipos de homens:⁷² de um lado, seres que utilizam as categorias e acreditam que estão de posse da *verdade*; de outro lado, encontramos tipos que utilizam as categorias, porém tem “consciência” do seu caráter falsificador e ficcional. Sabem do caráter perspectivo de seu conhecimento e têm ciência, portanto, do seu caráter regulador; sabem que é *uma* forma de se interagir com o mundo⁷³:

"A vida como a mais conhecida forma do Ser para nós é especificamente uma vontade de acumulação de força: todos processos da vida têm aqui sua alavanca: nada quer se conservar, tudo deve crescer e acumular. A vida, como um caso isolado: hipótese a partir de lá sobre o caráter geral da existência: esforço para um *sentimento maximal de potência*: é essencialmente um esforço por mais de potência: esforço não é nada além do que um esforço por

⁷² Antônio Marques comentando esta distinção afirma: "Deparamos aqui com duas perspectivas, para Nietzsche, radicalmente diferentes, do que possa ser a vida, sendo a redução desta à vontade de viver ou autopreservação um erro fundamental sempre a evitar. O lugar central que esta antinomia possui no sistema de Nietzsche tem sido recentemente notado por alguns comentadores, entre eles Günther Abel (*Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlim/New York, 1982) que sublinha a importância da consciência dessa diferença entre autopreservação e vontade de poder para a dissolução das categorias da racionalidade. A 'racionalidade' de categorias como causalidade, substância, indivíduo, fim, estaria salvaguardada numa teoria teleológica como a de Darwin segundo a qual seriam meras funções dessa pulsão absoluta de uma autopreservação da espécie. Mas se essas mesmas categorias forem consideradas ficções, como funções de forças interpretativas ligadas ao crescimento, à criatividade, ao domínio, no sentido do crescer mais, do mais-ser, então é de aceitar que para a argumentação de Nietzsche o que importa é ressaltar a natureza poética, criativa e não unicamente adaptativa do sujeito e das respectivas categorias" (Marques, 1989, p.45).

⁷³ cf. nota 68. A distinção entre niilismo passivo e ativo provém da diferenciação entre tipos fortes e fracos.

potência” (XIII, 14 (82))⁷⁴. Nesse sentido, encontramos interpretações que, em vez de serem meras formas de adaptação - essa é uma perspectiva, possível mas secundária -, são antes aumento de potência: "Algo poderia ser verdadeiro, mesmo que prejudicial e perigoso no mais alto grau, poderia fazer parte da constituição da própria existência que se percesse por conhecê-la inteiramente - de sorte que a força de um espírito se mediria pela dose de ‘verdade’ que ele fosse capaz de suportar, ou melhor, pelo grau em que lhe fosse necessário atenuá-la, dissimulá-la, edulcorá-la, condensá-la, falseá-la” (BM §39). Alargar o número de perspectivas é, para o tipo filósofo, o efetivo ponto de vista. Este distingue-se do “grande número” (rebanho) que é marcado pela estupidez, se quisermos, pela petrificação de perspectivas.

Quanto ao problema da auto-refutação do perspectivismo, Nietzsche ao efetuar a genealogia da lógica, situa-se, a nosso ver, num terreno extra-lógico: a fisiologia. O domínio fisiológico, campo de batalha que tem a luta como paradigma, tem como necessário o embate entre perspectivas. Logo, a refutação lhe é intrínseca. Para refutar o perspectivismo, caberá ao adversário o ônus da prova: formular uma teoria do conhecimento nos moldes clássicos que seja capaz de contornar as corrosões empreendidas por Nietzsche. Não

⁷⁴ Sobre essa questão cf. *Zarathustra* os discursos "Da superação de si" e "Dos mil e um alvos".

obstante, a teoria dos tipos deslocaria o problema: essa nova teoria do conhecimento serviria para *Quem*?

Com relação ao estatuto do caos, vir-a-ser, ou efetividade em Nietzsche não temos condições de dar uma resposta.

Bibliografia

- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. (1967-78) *Sämtliche Werke – Kritische Gesamtausgabe*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (eds.). 15 vols. Berlim, Walter de Gruyter & Co.
- _____. (1978) *Nietzsche. Obras incompletas*. 2ª ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, Abril Cultural. (Os Pensadores).
- AURÉLIO, Diogo Pires. (1986) “Espinosa e Nietzsche: a vontade de poder”. In: *Nietzsche: cem anos após o projecto “vontade de poder – transmutação de todos os valores*. Antonio Marques (org.). Lisboa, Vega Universidade.
- BABICH, B. E. (1994) *Nietzsche’s philosophy of science*. New York, State University of New York.
- BERNARD, Claude. (1957) *An introduction to the study of experimental medicine*. New York, Dover publications.
- BLONDEL, E. (1985) “As asas de Nietzsche: filologia e genealogia”. In: *Nietzsche hoje?– Colóquio de Ceresy*. Scarlett Marton (org.). São Paulo, Brasiliense.
- BOSCOVICH, Roger. (1966) *A theory of natural philosophy*. Londres, The M.I.T. Press.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. (1994) *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo, Edusp.
- CASSIRER, Ernst. (1993) *O problema do conhecimento*. 4 vols. México, Fondo de cultura econômica.
- CHAUÍ, Marilena. (1995) *Espinosa uma filosofia da liberdade*. São Paulo, Moderna.
- DANTO, Arthur C. (1980) *Nietzsche as philosopher*. New York, Columbia University Press.
- DELEUZE, G. (1992) *Conversações*. Rio de Janeiro, Editora 34.
- _____. (1970) *Espinoza e os signos*. Portugal, Rés Editora Limitada.
- _____. (1968) *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- _____. (1962) *Nietzsche et la philosophie*. Paris, PUF.

- ESPINOSA, Baruch de. (1991) *Ética*. Trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões São Paulo, Nova Cultural. (Os Pensadores).
- _____. (1988) *Tratato teológico político*. Diogo Pires Aurélio (ed.). Lisboa, Casa da Moeda/Editora Nacional,.
- _____. (1977) *Tratado político teológico*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- GERHARD, V. (1986) “Da vontade de poder para a génese e interpretação da filosofia do poder em Nietzsche”. In: *Nietzsche: cem anos após o projecto “vontade de poder – transmutação de todos os valores*. Antonio Marques (org.). Lisboa, Veja Universidade, 1986.
- GIACOIA, Oswaldo. (1997) *Labirintos da alma, Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas, Unicamp.
- GRANIER, J. (1994) “Perspectivism and interpretation”. In: *The new Nietzsche*. David Allison (ed.). Londres, MIT Press.
- GRIMM, H.R. (1977) *Nietzsche’s theory of knowledge*. Berlim/New York, Walter de Gruyter & Co.
- GUEROULT, Martial. (1974) *Spinoza*. Vol 2. (L’Ame). Paris, Aubier-Montaigne.
- HAAR, M. (1996) *Nietzsche and metaphysics*. Trad. do francês Michael Gendre. New York, State University of New York.
- HAVAS, R. (1995) *Nietzsche’s genealogy: nihilism and the will to knowledge*. New York, Cornell University Press.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. (1955) *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. Vol. 3. México, Fondo de Cultura Economica.
- HEIDEGGER, Martin. (1979) *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Losada.
- HUNT, L.H. (1993) *Nietzsche and the origin of virtue*. London/New York, Routledge.
- KANT, Immanuel. (1978) *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo, Abril Cultural. (Os Pensadores).

- KOYRÉ, Alexandre. (1996) *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária.
- LEBRUN, Gérard. (1993) *Sobre Kant*. São Paulo, Iluminuras.
- _____. (1998) *O avesso da dialética, Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo, Companhia das letras.
- LÖWITH, Karl. (1991) *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*. Trad. do alemão Anne - Sophie Astrup. Paris, Calmann-Lévy.
- MAGNUS, B. & HIGGINS, K.M. (eds.). (1996) *The Cambridge Companion to Nietzsche*, New York, Cambridge University Press.
- MARQUES, Antonio. (1989) *Sujeito e Perspectivismo*. Dom Quixote, Lisboa.
- _____. (1993). *Perspectivismo e modernidade*. Passagens.
- MARTON, Scarlett. (1990) *Das forças cósmicas aos valores humanos*, São Paulo, Brasiliense.
- MÜLLER-LAUTER, W. (1997) *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo, Annablume.
- PHILONENKO, Alexis. (1989) *Schopenhauer – una filosofía de la tragedia*. Trad. do francês Gemma Muñoz-Alonso López. Barcelona, Editorial Anthropos.
- REBOUL, Olivier. (1993) *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona, Anthropos.
- RICHARDSON, J (1996) *Nietzsche's System*. New York, Oxford University Press.
- RORTY, Richard. (1994) *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- SCHACHT, R. (1995) *Making sense of Nietzsche*. Urbana/Chicago, University of Illinois Press.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (1987) *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. Miguel de Unamuno. Madrid, Alianza Editorial.
- _____. (1980) *Obras incompletas*. Trad. Wolfgang Leo Maar & Maria Lucia Cacciola. São Paulo, Abril Cultural. (Os Pensadores).

- _____. (1978) *Le Monde comme volonté et comme représentation*. Trad. A. Burdeau. Paris, PUF.
- SEDGWICK, P.R. (ed.). (1995) *Nietzsche: a critical reader*. Oxford/Cambridge, Blackwell.
- SIMMEL G. (1991) *Schopenhauer and Nietzsche*. Trad. do alemão Helmut Loiskandl & Deena Weinstein & Michael Weinstein. Urbana/Chicago, University of Illinois Press.
- SMITH, G.B. (1996) *Nietzsche, Heidegger and the transition to postmodernity*. Chicago/London, The University of Chicago Press.
- STACK, G.J. (1994) *Nietzsche: man, knowledge and will to power*. Durango/Colorado, Hollowbrook Publishing.
- _____. (1983) *Lange and Nietzsche*. Berlin/New York, Walter de Gruyter & Co.
- VAIHINGER, H. (1968) *The philosophy of "as if"*. 2ª ed. Trad do alemão C.K. Ogden. Londres, Routledge & Kegan Paul Ltda.
- WEISSMAN, D. (1993) *Truth's debt to Value*. New York, Yale University Press.
- WILCOX, J.T. (1974) *Truth and value in Nietzsche: a study of his metaethics and epistemology*. Michigan, The University of Michigan Press.
- YOVEL, Yirmiyahu (1989) *Spinoza and other heretics, The adventures of immanence*. New Jersey, Princeton University Press.

ARTIGOS

- BABICH, B.E. (1990) "Nietzsche and the philosophy of scientific power: will to power as constructive interpretation". *International Studies in Philosophy*. New York, XXII/2.
- BACELAR, Kleverton. (1996) "A vida como ela é": crítica e clínica em Nietzsche". *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, 1, p. 33-52.
- BRUDER, K. (1983) "Necessity and becoming in Nietzsche". *Journal of the British Society for Phenomenology*. England, 14.

- CACCIOLA, Maria Lucia. (1991) "Schopenhauer e o inconsciente". *Escuta*, São Paulo, 19.
- CHAUI, Marilena. (1993) "Servidão e liberdade na Ética IV". *Discurso*. São Paulo, 22, p.63-122.
- CONWAY, D.W. (1992) "Disembodied perspectives: Nietzsche contra Rorty". *Nietzsche Studien*. Berlim, 21.
- _____. (1990) "Beyond realism: Nietzsche's New Infinite". *International Studies in Philosophy*. New York, XXII/2.
- DAVEY, N. (1983) "Nietzsche's doctrine of perspectivism". *Journal of the British Society for Phenomenology*. England, 14.
- GALLO, B.E. (1990) "On the question of Nietzsche's 'scientism'". *International Studies in Philosophy*. New York, XXII/2.
- GRIMM, R.H. (1979) "Circularity and self-reference in Nietzsche". *Metaphilosophy*. New York, 10.
- HAAR, M. (1983) "La critique nietzscheéne de la subjectivité". *Nietzsche Studien*. Berlim, 12, p. 80-110.
- HABERMAS, Jürgen. (1977) "La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche". *Revista Teorema*. Valência.
- HELLER, P. (1990) "Nietzsche's 'will to power' Nachlaß". *International Studies in Philosophy*. New York, XXII/2.
- HOULGATE, S. (1993) "Kant, Nietzsche and the 'thing in itself'". *Nietzsche Studien*. Berlim, 22.
- LONG, T.A. (1990) "Nietzsche's philosophy of medicine". *Nietzsche Studien*. Berlim, 19.
- MAGNUS, B. (1990) "Author, writer, text: the will to power". *International Studies in Philosophy*. New York, XXII/2.
- MARTON, Scarlett. (1997) "Nietzsche e a celebração da vida". *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, 2, p.7-15.

- _____. (1993) “Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito”. *Discurso*. São Paulo, 21, p.31-52.
- MOLES, A. (1980) “Nietzsche’s philosophy of nature and cosmology”. *American University Studies*. Frankfurt, Peter Lang.
- ROTH, R.A. (1990) “Nietzsche’s metaperspectivism”. *International Studies in Philosophy*. New York, XXII/2.
- SALAGUARDA, J. (1997 a) “A concepção básica de Zaratustra”. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, 2, p.17-39.
- _____. (1997 b) “Zaratustra e o Asno”. *Discurso*. Trad. Maria Clara Cescato. São Paulo, 28, p. 167-208.
- SCHACHT, R. (1992) “On self-becoming: Nietzsche and Nehamas’s Nietzsche”. *Nietzsche Studien*. Berlim, 21, 1992.
- SCHRIFT, A.D. (1985) “Language, metaphor, rhetoric: Nietzsche’s deconstruction of epistemology”. *Journal of The History of Philosophy*. New York, 23.
- SMITH, U.M.C. (1987) “‘Clever beasts who invented knowing’: Nietzsche’s evolutionary biology of knowledge”. *Biology and Philosophy*. London, 2.
- STACK, G.J. (1982 a) “Nietzsche’s evolutionary epistemology”. *Dialogos*. Puerto Rico, 59, p.75-101.
- _____. (1983 b) “Nietzsche’s analysis of truth”, in *Dialogos*, Universidad de Puerto Rico, 42, p.127-51.
- _____. (1980) “Nietzsche’s critique of things-in-themselves”. *Dialogos*. Puerto Rico, 36, p.33-57.

DISSERTAÇÃO

- ONATE, A. M. (1997) *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Brandão, E. (1997) *Causalidade e Perspectiva na obra de maturidade de Nietzsche*. São Paulo. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.