

TRADUÇÃO

O posto de Nietzsche na história da filosofia

El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía

Daniilo Cruz Vélez

Tradutores

Fernando Sauer

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE¹

142

O POSTO DE NIETZSCHE NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA²

I. Nova imagem de Nietzsche

No começo de *Ecce Homo*, livro composto por Nietzsche no final de 1888, poucos meses antes de perder a razão, encontramos esta advertência: "Antes de tudo, não me confundam!" Esse escrito é uma espécie de autobiografia intelectual, onde seu autor oferece uma série de chaves para entender sua obra. Contudo, durante meio século, não se fez mais que acumular confusão em torno dela e confundir Nietzsche com tudo o que podia ser imaginado. O caso é surpreendente. Embora durante esse tempo não deixe de estar no primeiro plano do cenário intelectual, influenciando vividamente, no pensamento e na criação literária, e que a bibliografia nietzscheana cresça incessantemente, sua figura faz-se cada vez mais obscura. E a surpresa só aumenta se temos em conta que a linguagem de Nietzsche não parece oferecer nenhuma dificuldade à maioria de seus leitores, os quais leem seus escritos, citam e repetem seus aforismos como se fossem a coisa mais clara do mundo.

¹ E-mail: fernandosauer17@gmail.com.

² Agradecemos a solícita revisão do professor Libanio Cardoso Neto. (N. T.)

Tradutores

Fernando Sauer

Toledo, v. 7, n.º 2 (2024) p. 142-164

A que se deve esta desproporção entre, de um lado, a contínua influência de Nietzsche, sua longa vigência, a copiosa bibliografia sobre ele e a presumível clareza de sua linguagem, e, de outro, a falta de ideias precisas sobre seu pensamento?

As causas disso são numerosas. Algumas radicam da própria obra de Nietzsche; outras encontram-se fora, sobretudo na atitude de crítica filosófica frente a ela. Aqui vamos tocar somente o mais importante.

Uma delas é justamente o estilo de Nietzsche. Sua aparente clareza resulta da substituição da linguagem abstrata filosófica por outra saturada de imagens, símbolos e mitos, mais própria da criação literária que da filosofia. A linguagem literária não oferece dificuldades no sentido de que é acessível à maioria dos leitores. Porém como tem um horizonte aberto, seu conteúdo significativo nunca está definitivamente fixado, mas algo vivo que admite diversas interpretações. Assim paga a sua compreensibilidade geral com uma incontável polissemia. A qual, contudo, pertence à essência dos produtos de fantasia. A filosofia, por sua vez, frequentemente - quase sempre em seus momentos culminantes - lança mão desta classe de linguagem, porém seu uso lhe impede de alcançar a precisão de sentido que devem ter as palavras no encadeamento de conceitos que constitui toda reflexão filosófica, abrindo assim a porta para a fantasia dos intérpretes.

Ao anterior, tem-se que agregar uma observação sobre os conceitos filosóficos centrais recebidos por Nietzsche do passado. Dotado de uma clara consciência de sua posição histórica, ele filosofa quase sempre reativamente, não contra um distinto pensador ou corrente de pensamento, mas contra toda a tradição filosófica, ele se situava frente às suas ruínas. Nessa atitude de total rejeição, submete a filosofia ocidental a uma curiosa operação: uma reforma de volta ao revés, como explicaremos adiante. Com isso, esses conceitos adquirem uma grande mobilidade significativa, e é muito difícil saber se os toma no antigo ou em novo sentido. O que aumenta a possibilidade de descarrilharmos no manejo com seus textos.

Dificuldades surgem, também, do gênero dos escritos de Nietzsche. Ele rejeita os diferentes modos de *genus cogitandi* - ensaio, tratado, comentário, comunicação, etc. - e elege o aforismo como meio de apresentar seu pensamento. Por conta de seu caráter epigramático, o aforismo se presta para expressar, de forma comprimida, o essencial de uma coisa, porém isenta a prova, a explicação, a ilustração e, sobretudo, não se preocupa com a articulação de seu conteúdo com o conjunto de conceitos a que pertence. Tem, pois, a tendência de flexibilizar o caráter sistemático, próprio da filosofia, e deixar os pensamentos soltos e fluídos, estado em que não é difícil submetê-los às mais excêntricas combinações.

Outro empecilho para o estudo cabal do pensamento de Nietzsche foi a estranha relação existente entre as publicações feitas por ele mesmo e de seu material mantido inédito. Do ponto de vista filosófico, o retido era mais importante que o publicado. Uma parte desse material Nietzsche reservava para obras futuras, que não poderiam ser concluídas por conta da brevidade de sua vida. Outra parte se constituiu com os

143

fragmentos sacrificados em nome de metas próximas. Como sua atitude polêmica o atava, com frequência, a situações concretas, ao fazer uma publicação, o que exigia dos materiais reunidos sobre um tema não era o mais significativo filosoficamente, mas o que mais servia para uma tarefa imediata: denunciar um vício, desmascarar um sinal de decadência, depreciar um inimigo ou exaltar um amigo. Assim, por exemplo, *O nascimento da tragédia*, seu primeiro livro publicado, surgiu dos materiais pretendidos para uma extensa obra sobre os gregos. Como nesse momento estava sob a fascinação de Wagner, a composição do livro deixou de fora o que não servia para fazer elogio a seu amigo, e o livro sobre os gregos se converteu em um livro sobre Wagner. Algo semelhante ocorreu com publicações posteriores.

O legado póstumo de Nietzsche foi publicado depois de sua morte, por sua irmã Elizabeth Förster-Nietzsche, mas esse empreendimento tornou-se também causa de confusão, sobretudo no que se refere à obra capital planejada por ele como exposição sistemática de sua filosofia e cuja primeira edição apareceu em 1901 sob o título *A vontade de poder*. O título e os textos utilizados são de Nietzsche; o plano que se pôs como base para a obra é, também, um dos vários projetos traçados por ele: o proposto em 17 de março de 1887. Porém o trabalho de composição dos editores, quem, do caos dos papéis escritos entre 1882 e 1888, escolheram os que poderiam acomodar ao plano escolhido, ordenaram-nos arbitrariamente, sem ter em conta as diversas épocas em que foram redigidos. Tudo isso saiu a público após a morte da senhora Förster-Nietzsche em 1935, além de outras deturpações suas, como, por exemplo, a falsificação de algumas cartas de seu irmão. O que serviu, por outro lado, para que se produzisse uma reação positiva, pois se iniciou uma nova etapa na filologia nietzschiana, a qual devemos as primeiras edições verdadeiramente críticas das obras completas de Nietzsche. Em 1956 apareceu a de Karl Schlechta, a qual foi um bom começo.³ E atualmente encontra-se em marcha a edição de Giorgio Colli e Mazzino Montinari, que está superando tudo o que havia sido feito antes.⁴

Para se abrir caminho em direção à filosofia de Nietzsche, as circunstâncias assinaladas exigiram um honesto tratamento filológico de seu legado póstumo, uma árdua tarefa de interpretação de seus aforismos - compostos em grande medida de palavras hieroglíficas que ocultam mais que expressam -, o estabelecimento de suas conexões com a tradição filosófica, e, uma volta a pensar o estaria apenas insinuado ou esboçado no horizonte dessa tradição. Porém, isso não se produziu de maneira adequada. Em contrapartida surge o nietzschianismo, que invadiu a Europa e a América, convertendo Nietzsche em uma moda literária. Os resultados dessa moda não foram totalmente negativos. Grande número dos maiores orientadores do século XX - André Gide, Thomas Mann, Hermann Hesse, Gottfried Benn, Spengler, Unamuno, Ortega y Gasset, etc. - receberam influências muito férteis da eruptiva presença de Nietzsche na cultura europeia. Porém, por outro lado, a moda exerceu

³ F. Nietzsche: Werke, hrsg. v. K. Schlechta, Hanser Verlag, München, 1956.

⁴ F. Nietzsche: Werke, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin. Esta edição está em marcha desde 1967.

também sua ação corrosiva natural: rasurou a figura de Nietzsche, desarraigando de seu solo filosófico, vulgarizou e simplificou sua linguagem e teceu uma lenda em torno dele, que vai desde o santo fabricado por sua irmã até a caricatura política confeccionada pelo Terceiro Reich, passando pela figura mítica de Ernst Bertram, o lamurioso endemoniado de Stefan Zweig e o caso clínico de alguns médicos e psiquiatras.

O nietzschianismo alcançou grande força no mundo hispânico. Possivelmente não haja nenhum escritor de outro idioma que tenha tido uma influência tão intensa e substancial em nossa língua quanto a exercida por Nietzsche. Agora isso se pode ver claramente, graças às cuidadosas investigações de Udo Rukser e Gonzalo Sobejano.⁵ Porém se excluirmos Unamuno e Ortega, os quais, por seus conhecimentos de língua alemã e sua formação filosófica, podiam entrar em uma relação segura com Nietzsche, na maioria dos casos se trata de uma influência mediante mal entendidos, alimentada por conceitos nietzschianos (afirmação da vida, negação do cristianismo, moral decadente, vontade de poder, niilismo, super-homem...)⁶ trivializados, quando não deformados, e sempre desarraigados de seu solo metafísico. É duvidoso que as cabeças hispânicas tenham contribuído em algo para o esclarecimento da filosofia de Nietzsche durante esta larga influência, que começa em 1893, quando Rubén Darío publica no *La Nación*, de Buenos Aires, um artigo intitulado *Los Raros: Nietzsche*, no qual escreve: "Sua filosofia é obscura".⁷ É quase certo que, para quem somente dispõe de uma bibliografia hispânica a respeito, esta afirmação de Darío não perdeu sua vigência, apesar de haver passado quase oitenta anos desde então.

145

Porém a causa decisiva da falta de clareza sobre Nietzsche é a atitude assumida frente a ele pela chamada crítica filosófica. Por uma ou outra razão, esta dirigiu sua atenção preferentemente à periferia de sua obra, negligenciando o centro de sua filosofia. Este é um centro metafísico. De maneira que sua polêmica contra a filosofia é uma polêmica contra a metafísica ocidental. Nietzsche deve ser visto, pois, no horizonte desta metafísica. Esse centro é a raiz de onde brota toda a sua obra, a raiz de que se nutre cada um de seus conceitos, cada uma de suas imagens, cada um de seus símbolos e de seus mitos. E se não se vê esse centro com clareza, sua filosofia segue rodeada de uma atmosfera obscura.

Essa crítica filosófica nos oferece numerosas interpretações de Nietzsche, desde diferentes pontos de vista. A princípio, quando começou a ter-se escritos em torno dele e proliferaram os livros sobre sua vida, se interpretou sua obra biograficamente, quer dizer, como reflexo vivo de uma personalidade excepcional. Depois vieram as

⁵ Udo Rukser: *Nietzsche in der Hispania*, Franke Verlag, Bern und München, 1962; Gonzalo Sobejano: *Nietzsche en España*, Editorial Gredos, Madrid, 1967.

⁶ Aqui, para mantermo-nos fiéis ao texto, "superhombre" é traduzido tal como o corresponde em língua portuguesa. Todavia, somos cientes da discussão acerca da tradução do termo alemão empregado por Nietzsche "Übermensch", que tem sido versado pelos tradutores brasileiros como "além-do-homem". (N. T.)

⁷ Rubén Darío: *Obras Completas*. Afrodísio Aguado, Madrid, 1955, t. IV, p. 714.

interpretações biológicas, econômicas, sociológicas, éticas, religiosas e políticas. Entre elas há algumas de grande valor, mas todas se movem na periferia do fenômeno chamado Nietzsche. Não se pode negar que sua obra é executada graças a uma personalidade excepcional, que, ademais, tinha à base um organismo; que viveu em um contexto humano cercado de relações econômicas, sociais e políticas, e que estas, tanto quanto suas vivências éticas e religiosas, influenciaram consideravelmente em sua existência. Porém, ademais, e sobretudo, Nietzsche é um fenômeno metafísico, e tende ser visto no horizonte da metafísica. É muito cômodo dirigir a atenção somente a aspectos periféricos deste fenômeno, porque nos poupa o esforço de pensar. Pois apresentando explicações econômicas, sociológicas ou psicológicas, quase sempre de uma excessiva ingenuidade, liquidamos o problema de fora, antes de nos confrontarmos com ele. E assim nos contentamos a contemplar Nietzsche à distância, sem adentrarmos no labirinto de seu pensamento.

Não obstante, do campo filosófico provém alguns trabalhos úteis para tomar um primeiro contato com Nietzsche, como, por exemplo, as exposições de conjunto que apresentam sucintamente suas obras em ordem cronológica e as datas mais importantes para ingressar em seu mundo. A este grupo pertence este livro, de Lefebvre,⁸ que é uma excelente introdução. Porém não é suficiente. Nele o leitor encontrará uma brilhante exposição dos diversos aspectos do pensamento de Nietzsche, mas sem vê-los desde seu centro metafísico. A filosofia de Nietzsche aparece ali como uma árvore no ar. Por isso convém antepor as presentes páginas para preencher esse vazio, pensando que, pondo em vista a raiz que nutre essa árvore, a exposição de Lefebvre se fará mais compreensível e mais fértil.

O horizonte metafísico de Nietzsche começou a abrir-se nos anos trinta, graças aos cursos ministrados por Martin Heidegger de 1936 a 1940, na Universidade de Friburgo, na Brisgóvia, e publicados posteriormente, junto com outros trabalhos sobre o tema, escritos entre 1940 e 1946, na obra, em dois volumes, intitulada *Nietzsche*.⁹ Outras publicações nesta direção são: os livros de Karl Löwith: *De Hegel a Nietzsche*, de 1956;¹⁰ o livro de Eugen Fink: *La filosofía de Nietzsche*, de 1960;¹¹ e o livro de K. H. Volkman-Schluck: *Vida y pensar*, de 1968.¹²

II. A fábula de outro mundo

Os grandes pensadores têm utilizado quase sempre a polêmica como meio de desenvolver seu próprio pensamento. Isto ocorre com Nietzsche no mais alto grau. Para ele, filosofar é polemizar. Porém diferente de seus antecessores, sua polêmica não se dirige, como já se disse, contra um pensador ou uma corrente de pensamento, mas

⁸ Este texto, de Cruz Vélez, se trata de uma introdução à obra de Lefebvre intitulada *Nietzsche*, publicada, em sua primeira edição, na França, em 1939. (N. T.)

⁹ Martin Heidegger: *Nietzsche*, Verlag Günter Neske, Pfullingen, 1961.

¹⁰ Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1941; *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1956.

¹¹ Eugen Fink: *Nietzsches philosophie*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1960. *(correção nossa).

¹² Karl-Heinz Volkman-Schluck: *Leben und Denken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1968.

contra toda metafísica ocidental. Antes dele, somente Hegel havia filosofado tendo em vista a totalidade da história da metafísica. Entretanto as intenções de ambos os pensadores são diferentes: Hegel quer salvar essa história, enquanto Nietzsche é aquele que pretende destruí-la.

Esta presença da metafísica ocidental como horizonte de seu pensamento é permanente em toda a sua obra. Nos documentos do seu legado póstumo recolhidos por Alfred Baeumler, em dois volumes, sob o título: *A inocência do vir-a-ser*,¹³ há uma anotação que caracteriza claramente esse horizonte. Ali diz: “Minha filosofia é um platonismo ao revés.”¹⁴ Esta anotação foi escrita no inverno de 1870-71, quando Nietzsche tinha vinte e seis anos, não havia publicado nenhum de seus livros e apenas começava a vida de pensador. Porém ela expressa a intuição fundamental de sua vida, a intuição que está na base de toda a sua obra. Sua filosofia não vai ser mais que o desenvolvimento do programa comprimido nessas poucas palavras.

A expressão “platonismo às avessas” contém uma declaração de guerra à metafísica. Para Nietzsche, Platão é o seu fundador, mas em sua declaração de guerra ele não se refere exclusivamente à metafísica platônica. Antes, com o nome “platonismo”, designa a metafísica ocidental desde sua fundação, por Platão, até Hegel, que a leva à sua maturidade. A declaração de guerra vai, portanto, ser dirigida contra a metafísica em toda a sua história, depois de interpretada como platonismo.

Como veremos, o que Nietzsche se propõe, a fundo, é superar o platonismo. Todavia a superação do platonismo equivale à superação da metafísica, a que considera, posteriormente, onde inicia seus ataques explícitos contra ela, em *Humano, demasiado humano*, como “a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, como se fossem verdades fundamentais”.¹⁵ A tentativa de superação se implementa na forma de uma destruição, porém não alcança sua meta. A superação supõe um ir além da metafísica, mas Nietzsche segue encerrado no interior dela. O que ele faz com a metafísica é virá-la do avesso. E a volta do avesso não equivale, claramente, a uma saída da metafísica, mas sim a um enredar-se ainda mais entre suas tramas.

O que ocorre aqui é um ataque à metafísica contra si mesma; ou melhor, um ataque à metafísica desde seu próprio seio e não desde uma posição diferente, ou seja, desde uma posição não metafísica. Este voltar-se contra si, na totalidade de sua história, só se fez possível pelo desenrolar desta mesma história. Com Hegel, a

147

¹³ A despeito da comumente tradução por "devir", consideramos mais consentâneo versar "Werden" (nesse caso *Werdens*) por "vir-a-ser". A escolha se dá a partir da consulta do verbete em 3 dicionários (sendo eles: Lagenscheidt, por Friedrich Irmen; Michaelis, por Alfred J. Keller; Rideel, coord. por Afonso Telles Alves), bem como da maior versatilidade significativa do termo, como pode-se verificar p. ex. no §581 de *A vontade de poder* (KSA, 9 [63] do outono de 1887), onde a tradução por "devir" aparece obstada. Assim fundamentamos nossa posição. (N. T.)

¹⁴ F. Nietzsche: *Die Unschuld des Werdens* I, Kröners Taschen ausgabe, Stuttgart, § 79. A diante, as citações das obras de Nietzsche, exceto as *correspondências*, remetem-se a esta edição, indicando o título da obra, seguido do número do parágrafo; agregamos o título do parágrafo ou a página somente quando necessário.

¹⁵ *Menschliches, Allzumenschliches*, § 18.

metafísica ocidental havia chegado à sua maturidade. Depois de séculos de disputa entre os sistemas filosóficos que negavam uns aos outros, com Hegel, essa disputa essa disputa é vista como essencial ao movimento mesmo de pensar, e concilia dialeticamente todas as contradições, reunindo o pensado na filosofia desde os primórdios gregos em uma síntese grandiosa. Ante a totalidade de sua história, agora claramente articulada, a metafísica parece enfrentar-se a si mesma para negar-se totalmente. Mas este *conatus* de autonegação se transmuta em uma enérgica autoafirmação. A superação da metafísica exigia um pensar além da metafísica, para o qual a filosofia ainda não estava madura.

A identificação da metafísica com o platonismo corresponde exatamente ao sentido etimológico da palavra metafísica. A filosofia se põe em marcha entre os gregos com a pergunta: O que é o ente, o que é, enquanto tal? Essa pergunta inicial da filosofia considera, pois, tudo o que é, desde o ponto de vista disso que é, de seu ser, não desde os vários pontos de vista particulares que tem em conta as ciências positivas. Refere, portanto, a multiplicidade das coisas à unidade do ser, quer dizer, ao que faz que todas elas sejam o que são. E como em grego o mundo enquanto totalidade das coisas se designa com a palavra φυσικα (physis), essa questão aponta, em última instância, ao mundo físico. Pois bem, a resposta de Platão à pergunta inicial da filosofia é que o ser do ente é a Ideia, a qual transcende o mundo, está para além (*metá*) do físico (τὰ φυσικά) e é, por isso, meta-física.

148

Ainda que seu nome tenha sido cunhado posteriormente, na classificação das obras de Aristóteles, a metafísica surge, em sentido estrito, nesse momento, quando Platão responde à pergunta inicial da filosofia indicando, claramente, que o movimento de pensar o mundo físico direcionaria para algo situado além dele. Com ela surge também uma diferença de caráter ontológico entre as duas dimensões. Pois o ideal, enquanto o fundante, é em si, ou seja, independente das coisas intramundanas, que são o fundado. Estas, por sua vez, são apenas por participação no ideal. Por isso, o verdadeiro, o que é em verdade (ὄντως ὄν) é o ideal, enquanto o sensível é quase um nada (μη ὄν). Finalmente, com a metafísica, e dessa diferença, nasce a teoria dos dois mundos, que distinguem o mundo físico, este nosso, do outro mundo, o mundo das ideias. Essa teoria é a base de toda metafísica ocidental, nas diversas etapas, as duas dimensões se modificam consideravelmente, porém, mantendo sempre a dualidade de dois mundos, até chegar a Kant, em quem aparecem como *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis*.

Eis aqui o campo em que Nietzsche trava sua guerra contra a metafísica. O que ele ataca, no fundo, é a teoria de dois mundos. Neste campo se desenvolve também sua própria filosofia. Ele volta a colocar a pergunta inicial da filosofia - O que é o ente? - apontando ao mundo físico como aquele cujo ser deve ser conhecido. Isto tende ser tomado muito a sério, se quisermos compreender sua filosofia desde a raiz. Nietzsche não é nada daquilo com o que foi confundido: nem um psicólogo, nem um moralista, nem um crítico da sociedade e da cultura, nem um poeta, nem um vitalista, nem um existencialista, nem um malabarista verbal. Todas essas alcunhas designam um aspecto de seu ser, porém um aspecto periférico. Ele é o que é, desde as profundezas

da essência de seu ser, em luta com o problema do mundo. Sua filosofia é, por assim dizer, uma cosmologia. Seu conceito de mundo não deve se entender, entretanto, no sentido que lhe dão as ciências particulares. Este não é para Nietzsche um conceito científico, se não um aspecto ontológico, e designa a totalidade daquilo que é: a *physis* dos gregos.

Em suma, para Nietzsche, o platonismo é a tentativa de explicar este nosso mundo físico recorrendo a outro mundo inventado pela razão humana, tentativa pela qual, de acordo com a diferença de ordem ontológica implícita no percurso, nosso mundo é interpretado como um mundo aparente e o outro mundo como o mundo verdadeiro.

Por outro lado, Nietzsche identifica esse “mundo verdadeiro” com Deus,¹⁶ apoiando-se em algo ocorrido no momento da fundação da metafísica. Partindo desde as coisas até seu fundamento ideal, Platão não se detém no mundo das ideias como o último, mas busca, por sua vez, um fundamento, que encontra em uma ideia suprema, a ideia do Bem, que resulta, eventualmente, ser o mesmo que o divino (τό δειον). Desde então a metafísica tem um caráter teológico, que Nietzsche persegue através de toda a sua história para fazer ver, como diz em *O anticristo*, que “a filosofia tem sido contaminada e corrompida com sangue de teólogo”.¹⁷ Já Aristóteles, desenvolvendo sistematicamente a metafísica, lhe confere de forma indelével este caráter teológico. Seguindo uma direção insinuada por Platão, essa sistematização é levada a cabo tendo como fio condutor o conceito de causalidade. Por isso, a pergunta pelo ser das coisas se converte na pergunta por suas causas, e a metafísica se desenvolve como uma teoria das causas. Primeiro busca as causas no mundo, mas como a cadeia causal intramundana é finita e não se pode, dentro dela, lograr uma fundamentação absoluta do saber, se vê obrigada a dar um salto fora dessa cadeia até outra dimensão, em busca de uma causa última e, por isso, não causada, que resulta em Deus. Este caráter teológico segue se desenvolvendo na metafísica até alcançar sua plenitude no idealismo alemão, o qual não é, para Nietzsche, mais do que “uma teologia tortuosa”.¹⁸

149

Convencido de que o platonismo é o subsolo sustentador da história do ocidente, Nietzsche segue o rastro desse “mundo verdadeiro” não apenas nos avatares da metafísica, mas também na história geral da cultura. O fenômeno desta história que com maior força acende seu ardor polêmico é o cristianismo, que ele chama de “um platonismo para o povo”.¹⁹ É óbvio que aqui a metafísica, ao entrar em contato com esta nova força cultural, se modifica. O fundamento do mundo já não é o Deus de Platão e de Aristóteles, mas um Deus-criador; o mundo já não é a *physis* que repousa em si mesma, mas um produto do ato criador divino, quer dizer, *ens creatum*; o movimento em direção ao transmundo não é mais a virada da alma em direção ao ser

¹⁶ *Der Wille zur Macht*, § 573.

¹⁷ *Der Antichrist*, § 10.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede, p. 4.

das coisas, mas o passo do homem através deste “vale de lágrimas” em direção a outro mundo, que é o verdadeiro; a negatividade deste mundo sensível não tem um caráter ontológico, mas religioso, pois este mundo é o pecaminoso, e por isso tende ser superado; a superação não é alcançada por meio da razão, mas com a ajuda do Deus-salvador, que leva o homem, elevando-o desde o mundano, até sua morada originária, que havia abandonado por causa do pecado. Porém apesar de todas estas mutações, Nietzsche encontra o mesmo esquema ontológico do platonismo na concepção cristã do mundo.

Nietzsche encontra numerosas mutações do platonismo em fenômenos que o inclinam a suspeitar. Entre eles estão os chamados ideais, que resultam de uma certa atitude frente às ideias. Quando estas aparecem como inacessíveis, como irrealizáveis nesse mundo, o homem, resignado, se limita a aspirar por elas, convertendo-as assim em anseio, em ideais. Os ideais encerram uma negação deste mundo e uma afirmação do outro, pois implicitamente tacham este mundo que nos dirige aos impulsos de imperfeito, para colocar aquele outro em liberdade dessas forças, considerando-o, ainda que sem conhecê-lo, como melhor. Do lado subjetivo revela, ademais, a insatisfação com este mundo e uma tendência a “ir longe daqui”. Porém, junto a esta tendência, há também uma atração ao lado do princípio teológico introduzido pela metafísica. Apontando nestas duas direções pergunta Nietzsche, em um estilo hieroglífico, pela força que move, neste caso, a fuga do mundo: *Ist die Wünschbarkeit vielleicht die treibende Kraft selbst? ist sie - Gott?* - “É o desejar talvez a força impulsora mesma? Seria ela - *deus*?”²⁰

150

Os imperativos, todas as regras de conduta, os propósitos, as metas e os chamados valores supremos, que estabelecem uma esfera ideal acima da realidade - a qual se deve aspirar e que serve de pauta transcendente para o fazer -, pertencem, segundo Nietzsche, ao platonismo; pois, em última instância, se baseiam em uma diferença entre o ser e um pretensão dever ser, o qual não é mais que uma tradução da teoria de dois mundos à linguagem da moral, com o princípio divino ao fundo. Assim, a lei suprema da moralidade de Kant lhe atribuía um fundamento desta índole. “Ao ‘imperativo categórico’ é inerente um imperador!” exclama em um fragmento póstumo.²¹ E, em outro, de *A vontade de poder*, esclarece: “Teve que recorrer a Deus como uma sanção absoluta que não possui nenhuma instância acima de si, como um ‘imperador categórico’.”²²

Dispersa nas obras de Nietzsche há uma história completa do que ele chama de platonismo, que valeria a pena apresentar sistematicamente. Porém isso exigiria um trabalho especial. Aqui nos limitamos a destacar o mais importante para nosso tema. E, finalmente, agora vamos nos referir a um capítulo de *O crepúsculo dos ídolos*, onde Nietzsche apresenta uma espécie de abreviatura dessa história. O capítulo intitulado

²⁰ *Der Wille zur Macht*, § 331.

²¹ *Die Unschuld des Werdens* I, § 622.

²² *Der Wille zur Macht*, § 275.

“Como, ao fim, o ‘mundo verdadeiro’ se converteu em uma fábula”, e leva como subtítulo “A história de um erro”. Traduzido para o espanhol, o texto diz:

1. O mundo verdadeiro, acessível ao sábio, ao piedoso, ao virtuoso – este vive nesse mundo, *é esse mundo*. (A mais antiga forma da ideia, relativamente sensata, convincente. Paráfrase da tese: “Eu, Platão, sou a verdade”.)
2. O mundo verdadeiro, inacessível agora, mas prometido para o sábio, o piedoso, o virtuoso (“para o pecador que faz penitência”). (Progresso da ideia: ela se faz mais sutil, mais capciosa, mais incompreensível – *se converte em mulher, torna-se cristã...*)
3. O mundo verdadeiro, inacessível, indemonstrável, não se pode prometer, mas, já há um consolo enquanto meramente pensado, um dever, um imperativo. (No fundo, o velho sol, mas entre a neblina e o ceticismo; a ideia tornou-se sublime, pálida, nórdica, de Königsberg.)
4. O mundo verdadeiro – inacessível? Em todo caso, não alcançado. E, enquanto inalcançado, também é incognoscível. Portanto, nem consolador, libertador ou obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido? (Começa a amanhecer. Primeiro despertar da razão. Canto de galo do positivismo.)
5. O mundo “verdadeiro” – uma ideia que serve para nada, que não obriga a nada –, uma ideia estéril, que tornou-se supérflua, portanto, uma ideia refutada: livremo-nos dela! (Dia claro; café da manhã; retorno do *bon sens* e da alegria;²³ rubor de Platão; grande algazarra de todos os espíritos livres.)
6. Abolimos o mundo verdadeiro: qual nos resta? o aparente, talvez?... Não, não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!* (Meio-dia; momento da sombra mais curta; fim do mais antigo erro; ápice da humanidade; *INCIPIIT ZARATUSTRA.*)²⁴

O livro *O crepúsculo dos ídolos*, onde se encontra esse texto, é de 1888, último ano de produção de Nietzsche. No decorrer deste ano, escreve também: *O caso Wagner, Nietzsche contra Wagner, O anticristo, Ecce Homo e Ditirambos dionisíacos*.²⁵ Nestes escritos aparece um Nietzsche que alcançou plena claridade sobre si mesmo. Pressentindo a iminente entrada em sua noite espiritual - Em *Ditirambos dionisíacos*, este pressentimento se encontra claramente expressado -, ele faz um balanço de sua vida e de sua obra. O texto “Como, ao fim, o ‘mundo verdadeiro’ se converteu em uma

²³ O termo empregado por Nietzsche é “*Heiterkeit*”, que remonta ao romantismo alemão, com quem o autor esteve em claro diálogo, e que, encontramos caracterização na formulação seminal de J. J. Winckelmann, em *Reflexões sobre a arte antiga* (1975, p. 53): “uma nobre simplicidade e uma serena grandeza, tanto na atitude quanto na expressão” (tal compreensão seria criticada por Nietzsche). Versado por Cruz Vélez, para o espanhol, como “alegria”, no Brasil, o vocábulo alemão é comumente traduzido por “serenidade” ou “jovialidade”. Consulta-se, p. ex., a tradução de P.C. de Souza de *Crepúsculo dos ídolos* (NIETZSCHE, 2017a, p.7), e o emprego em *O Nascimento do Trágico*, de Roberto Machado (2006, p.242). Há também, a oportuna indicação de Jacó Guinsburg, em sua tradução de *O nascimento da tragédia* (NIETZSCHE, 1992 p.36), “serenojovialidade”. (N. T.)

²⁴ *Götzendämmerung*: “Wie die ‘Wahre Welt’ endlich zur Fabel wurde”, p. 99.

²⁵ Título comumente versado, nas traduções brasileiras, como: “Ditirambos de Dionísio”. Vide, p. ex., na edição publicada: *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*: (NIETZSCHE, 2016). (N. T.)

fábula” é uma das partes mais importantes deste balanço. Se o colocarmos ao lado da, já citada, definição de sua filosofia escrita no inverno de 1870-71, podemos desenhar um quadro completo da guerra de Nietzsche contra a metafísica ocidental, do início ao fim, e marcar o posto conquistado diante dela na história da filosofia. A definição determina sua filosofia como um platonismo ao revés. O texto de 1888 conta a história do platonismo. A história esclarece a definição. A definição encerra o projeto que se desenrola na história. A compreensão plena da primeira e a implantação da segunda nos exibem, a uma luz intensa, a situação histórica de Friedrich Nietzsche.

O texto tem uma estrutura incomum ao estilo filosófico. Parece mais o plano de trabalho de um dramaturgo. E, com efeito, a história contada tem um tom dramático, que poderia se apresentar em seis atos, correspondentes a suas seis partes, deste modo:

Primeiro ato: Começo do século IV a. c., em Atenas. Platão funda a metafísica. A fundação se efetua em um movimento da razão em direção a outro mundo, que se considera como o verdadeiro, fugindo deste mundo nosso, que se converte em um mundo aparente. A fuga em que se alcança o mundo verdadeiro implica uma renúncia ao mundo sensível. Por isso, esse mundo verdadeiro é acessível somente ao sábio, piedoso, virtuoso, que é capaz dessa renúncia; o qual, instalado na nova morada ideal, sofre uma metamorfose de seu ser - ele é o que faz ser esse mundo verdadeiro, esta é a primeira aparição da Ideia. Se apresenta como uma resposta originária à pergunta inicial pelo ser das coisas, e enquanto tal, é legítima. O filósofo autêntico é aquele que esboça um mundo como marco de aparição de tudo que há, no qual se decide sobre o ser e o não ser. Neste sentido, ao esboçar um mundo, estabelece o critério para a verdade. Sendo assim, o estabelecimento da Ideia, como o esboço de um mundo suprassensível com a função indicada, equivale à frase: “eu, Platão, sou a verdade.”

152

Segundo ato: Alta idade média. O platonismo se funde com o cristianismo. Porém, a causa desta fusão, a relação entre o homem e o outro mundo, mediante a razão, se debilita pouco a pouco, até chegar a ser sustentada somente pela fé. Desta maneira, o mundo verdadeiro se afasta, se faz inacessível “agora”, isto é, enquanto se permanece neste mundo sensível; mas a quem puder negar este último, mediante à penitência, lhe é prometido o outro, para depois da morte. Assim a Ideia se faz mais matizada - ao complicar-se com os conceitos do pecado, da outra vida, etc. -, e o trato com ela exige rodeios e dissimulações, como se fosse uma mulher.

Terceiro ato: Século XVIII, Europa. A crítica cética do Iluminismo minou as bases do mundo supranatural do cristianismo. O homem se desliga do transcendente e se instala na Natureza, regressando, assim, ao seu solo originário. Kant tira a última consequência do aparente regresso. O único cognoscível, para ele, é o *mundus sensibilis*, que só pode-se alcançar pela experiência. O *mundus intelligibilis* é incognoscível. Porém este mundo não desaparece totalmente. Enquanto o homem não é apenas um fenômeno natural, mas também um centro de liberdade, posto, ao lado de seu “caráter empírico”, um “caráter inteligível”, o qual o converte em um habitante de dois mundos. Somente a hipótese de um *mundus intelligibilis* permite explicar as ações livres do homem, as quais transcorrem dentro da natureza, mas não obedecendo a leis naturais, se não a uma lei que o homem faz para si mesmo. Esta legalidade não natural

obriga a postular, pois, um mundo suprassensível, ainda que não se possa conhecer, em sentido estrito, nem se possa demonstrar. De maneira que o outro mundo se converte em um postulado da razão para a prática. E, como tal, não é acessível, nem demonstrável, nem se pode prometer, mas na esfera do dever ser, como há de se supor, todavia, é um consolo para o homem, que, acima de sua condição natural se sabe como membro do “reino dos fins”, o qual se identifica em Kant como o *mundus intelligibilis*. Este é o mesmo sol de Platão em que, na Alegoria da Caverna, exposta em *A República*, o sol é o símbolo da Ideia suprema. Porém a ideia se fez demasiado elevada, se fez sublime, debilitando cada vez mais a sua relação com o homem. O velho Sol aparece descolorido, depois de ter passado pela crítica do Iluminismo e da gélida paisagem nórdica de Königsberg, onde a fria cabeça de Kant dirigiu os últimos esforços para não deixá-lo desaparecer.

Quarto ato: Meados do século XIX. O positivismo leva a sério as afirmações de Kant sobre o cognoscível, e não admite mais conhecimento que não o do mundo sensível pela experiência, atribuindo a preconceitos teológicos os intentos kantianos de salvar o suprassensível. O chamado “mundo verdadeiro” é inacessível e incognoscível por princípio. E se é incognoscível, não se pode prometer, nem é consolador, libertador ou obrigador. A luz começa a sair novamente, começa o despertar da obscuridade criada por Platão, e a razão acorda de seu sono dogmático.

Quinto ato: Aparece Nietzsche, que começa a fazer ver que a história do mundo “verdadeiro” é a história de um erro. Esta é a época em que inicia sua crítica à metafísica, representada por *Humano, demasiado humano* (1878), *O viajante e sua sombra* (1879),²⁶ *Aurora* (1881) e *A gaia ciência* (1882). O mundo “verdadeiro” se converte em uma fábula. Ele não é “a Ideia,” mas *uma* ideia de Platão, uma fantasia sua, uma quimera. É uma ideia refutada, e somente resta abandoná-la. Assim, o homem sai da obscuridade e ingressa no dia claro, iniciando uma nova jornada em meio ao alegre coro dos espíritos livres, enquanto Platão faz-se envergonhado por ter distanciado a Humanidade de sua verdadeira morada por milênios.

Sexto ato: INCIPIIT ZARATUSTRÄ. Aqui entra em cena Zaratustra, que anuncia o início da filosofia positiva de Nietzsche, da filosofia que vem depois da etapa negativa. A este começo corresponde *Assim falou Zaratustra*, cuja primeira parte é de 1883. Termina, pois, o platonismo e começa uma nova época da história. (em uma carta a seu amigo Paul Deussen, de 14 de setembro de 1888, Nietzsche diz que a tarefa que tem às mãos “divide a humanidade em duas metades”).²⁷ Este momento é o meio-dia da Humanidade, que abandona as sombras em que havia vivido e entra na dimensão da plena luminosidade. Esta dimensão é o mundo, que se abre sorridente. (Seus animais dizem a Zaratustra: “Sai de tua caverna; o mundo te espera como um

²⁶ No Brasil é comumente versado “*O andarilho e sua sombra*”. Vide, p. ex., a tradução de P.C. de Souza em *Humano demasiado humano* II. (NIETZSCHE, 2017b, p. 127). (N. T.)

²⁷ *Nietzches Briefe*, Insel-Verlag, Leipzig, 1911, p. 342

jardim").²⁸ Porém, que mundo? O mundo "verdadeiro" de Platão, nós deixamos de lado. Então deveria restar o aparente. Porém este não é o caso. Com o "verdadeiro" deixamos de lado também o mundo aparente. Se fala de um mundo aparente apenas por contraposição ao verdadeiro, porém quando este se desmascara como uma ilusão, não há sentido em falar de um mundo aparente. Então, o que nos resta? A filosofia começa perguntando pelo ser das coisas, cuja totalidade se designa, em grego, com a palavra φυσικς (*physis*). A metafísica responde a esta pergunta referindo o mundo físico (ou sensível) a um mundo ideal (ou suprassensível). Quando o mundo suprassensível se converte em uma fábula, somente nos resta, de novo, o mundo físico, a *physis*, porém não como um mundo aparente, mas como uma Realidade, como *o que é em verdade* (ὄντως ὄν), ao contrário do que pensava Platão.

III. A morte de Deus e o niilismo

Para Nietzsche, o fundamento da história ocidental foi o platonismo, e o homem que nela tomou forma estava cheio da substância platônica. Assim, ele considera a situação histórica criada pelo fim da metafísica, não como a sua própria situação pessoal, mas, em geral, como a situação histórica do homem ocidental. Esta situação é caracterizada por dois grandes acontecimentos: a morte de Deus e a ascensão do niilismo.

Nietzsche atribui à morte de Deus a maior importância.²⁹ Pois este evento dá, à situação histórica, um caráter dramático. Deus era o último fundamento do mundo suprassensível, e com a sua morte tudo colapsa estrondosamente. Por isso, Zarathustra se espanta que o velho santo, em seu bosque, não saiba nada sobre a morte de Deus.³⁰ Pois o ruído deste colapso deveria ressoar por toda a parte, mesmo nos bosques solitários.

Porém este acontecimento é visto como o mais importante, somente do ponto de vista do homem. Pois, em si mesma, a morte de Deus é equivalente à volatilização do "mundo verdadeiro". Quando este mundo se converte em uma fábula, ao mesmo tempo, Deus se converte em uma fábula. Pois Deus havia surgido dentro do âmbito do além-mundo, como o fundamento fantástico de um fantasma, e, com o seu desaparecimento, é deixado sem função.

De acordo com o acima exposto, a expressão de Nietzsche: *Gott ist tot* ("Deus está morto"), que aparece pela primeira vez em *A gaia ciência* (1882), não se refere exclusivamente ao Deus do cristianismo, mas, em geral, ao fundamento divino do mundo suprassensível, incluindo, portanto, o Deus de Platão e Aristóteles. E se refere também a todas as outras modificações do suprassensível: aos ideais, imperativos, princípios supremos, etc.

O Niilismo equivale igualmente ao fim da metafísica, à volatilização do "mundo verdadeiro" e à morte de Deus. As três expressões designam o mesmo, porém

²⁸ *Also sprach Zarathustra*: "Der Genesende", § 2.

²⁹ *Die fröhliche Wissenschaft*, § 343; *Die Unschuld des Werdens* II, §§ 875, 1411.

³⁰ *Also sprach Zarathustra*: "Zarathustras Vorrede", § 2.

considerando diferentes pontos de vista. Nietzsche define o niilismo como o processo em que “os valores supremos perdem valor”, pelo qual “falta a meta, falta a resposta à pergunta ‘por quê?’”³¹ Os valores supremos eram essas instâncias transcendentais - as ideias, os conceitos mais gerais, os princípios, os ideais, os imperativos - por meio dos quais se dava um segundo sentido ao mundo e se fixavam as metas de sua evolução e do labor humano. É óbvio que com a volatilização do “mundo verdadeiro” com a qual se confundiam, já não havia metas, porque não havia nenhum ponto de referência para fixá-las; nem havia uma resposta para a pergunta “por quê?”. Pois nessa pergunta, o que se indaga é o fundamento que se encontrava nessas instâncias transcendentais. Quando os valores supremos perdem seu valor, o homem perde o solo que o havia sustentado e começa a flutuar no vazio, no nada (*nihil*). Por outro lado, Deus, também um valor supremo, entretanto acima dos demais, enquanto seu fundamento, perde seu valor ao mesmo tempo que os outros, porque já não tem o que fundar. O que equivale a uma exacerbação do niilismo. Por isso, agora como disse o insensato que anuncia a morte de Deus na *Gaia Ciência*, o homem não sabe aonde vai, já não tem, nem algo acima, nem abaixo, cai em todas as direções, sente o sopro do espaço vazio e vagueia através de um nada infinito.³²

IV Crítica à metafísica

155

A situação histórica de Nietzsche, que é também a do homem ocidental, determinada pelo fim do platonismo, a volatilização do “mundo verdadeiro” e o surgimento do niilismo, impõe uma nova tarefa: a de se instaurar, no mundo que restou ao homem, neste mundo, o qual se havia distanciado para negar a si mesmo, no estranho, em um processo milenar de alienação. Esta instauração exigia uma nova filosofia, que já anuncia Zarathustra, e que devia aparecer, exposta sistematicamente, na obra que Nietzsche preparava, quando teve que interromper seu trabalho, e que agora conhecemos sob o título *A vontade de poder*.

Porém para poder lograr a instauração no mundo reconquistado, era necessário continuar a crítica à metafísica, que já havia se iniciado antes do aparecimento de *Assim falou Zarathustra*. Depois de finalizada a derrocada do platonismo e da entrada de Zarathustra em cena, era necessário renovar a tarefa negativa, pois em meio às ruínas da metafísica restavam escombros que havia de se remover. Em um aforismo de *A gaia ciência*, intitulado “As novas lutas”, lemos: “Deus está morto. Mas tal como são os homens, haverá, quiçá durante milênios, cavernas para exibir sua sombra!”³³ Porém, mais poderoso que a tradição metafísica e a religiosa, mais difícil de combater que as universidades e as igrejas, era a linguagem. Outro aforismo de *Aurora*, diz: “As palavras nos obstruem o passo... Agora, em todo o conhecimento, há de se tropeçar

³¹ *Der Wille zur Macht*: “Nihilismus”, § 2.

³² *Die fröhliche Wissenschaft*, § 125.

³³ *Die fröhliche Wissenschaft*, § 108.

em palavras duras como pedras, e primeiro se rompe uma perna que uma palavra”³⁴ A linguagem é o elemento em que o homem é o que é. O mundo linguístico é o mundo imediato do homem, está tão cercado por ela quanto por sua pele. O mundo físico e o mundo metafísico já são mediatos, pois a relação humana com eles supõe a linguagem como mediadora. Porém, por outro lado, a linguagem se constitui no processo da mediação, e, no caso da constituição do mundo metafísico, se fez metafísica. Isso é o que Nietzsche tem em vista. A linguagem que tinha que usar estava carregada de substância metafísica, e obstruía teimosamente o passo rumo ao novo caminho.

O mais importante da crítica à metafísica, que Nietzsche reuniu imediatamente após a publicação da última parte de *Assim falou Zaratustra* (1885), se encontra em *Para além de bem e mal* (1886), *Genealogia da moral* (1887), *O crepúsculo dos ídolos* (1888) e anotações utilizadas pelos editores na composição de *A vontade de poder*.

O objeto da crítica são os conceitos metafísicos centrais com que se vinha operando desde Platão. A crítica consiste em uma análise desses conceitos, não em contar a história desse processo em que o mundo se converte em uma fábula. A crítica e a história se entrecruzam no caminho, mas têm tarefas diferentes. A crítica busca a origem do mundo suprassensível e os conceitos constituídos em seu âmbito, e é, portanto, uma espécie de genealogia da metafísica. O método que ela emprega é predominantemente a análise psicológica. Por isso, em Nietzsche, a psicologia adquiriu uma importância excepcional. Às vezes esta importância é tão grande, que parece que esta ciência virá a substituir a metafísica como a filosofia primeira, como já havia ocorrido antes no empirismo inglês. Assim, em *Para além de bem e mal*, Nietzsche exige que “a psicologia seja reconhecida como rainha das ciências, a cujo serviço e preparação devem dispor as demais ciências”, pois “a psicologia é, desde aqui, o caminho que leva aos problemas fundamentais”,³⁵

156

Aqui temos que fazer um parêntese para corrigir um erro que determinou uma dessas confusões, sobre as quais Nietzsche nos adverte no início de *Ecce Homo*. Se trata do seguinte. Kant também havia submetido a metafísica a uma crítica na *Crítica da razão pura*. A metafísica criticada era, mais ou menos, a que Nietzsche tinha em vista. Porém a crítica se fez, na obra referida, em uma sessão intitulada “Dialética transcendental”, a qual é uma parte da lógica transcendental, de modo que o que faz Kant é uma crítica lógica da metafísica. Ele analisa os conceitos e raciocínios metafísicos, para mostrar os erros lógicos que encerram, provenientes do puro jogo da razão consigo mesma, sem ter em conta a experiência, que é a fonte primária de todo conhecimento. Por outro lado, o empirismo inglês (Locke, Berkeley e Hume) também havia feito uma crítica à metafísica, porém em outro campo e com outro método. Agora o campo da crítica não é o lógico, mas o psíquico, pois o empirismo inglês converte as ideias platônicas em fenômenos psíquicos, e o problema é saber se as entidades a que apontam esses fenômenos existem fora do sujeito. E o método de averiguação é a análise psicológica empírica, quer dizer, a decomposição das ideias, para determinar

³⁴ *Morgenröte*, §47.

³⁵ *Jenseits von Gut und Böse*, §23

se originaram-se em dados empíricos dos objetos que designam. Como é óbvio, o resultado da análise é que não existem objetos metafísicos, os quais são, por definição, suprassensíveis ou supraempíricos. Pois bem, se disse que Nietzsche retrocede novamente, sobrepondo-se a Kant, na direção do empirismo inglês, juntando-se às fileiras do psicologismo, imperante em sua época. Porém é uma deturpação das intenções de Nietzsche. A psicologia que ele pratica não é uma psicologia empírica. Nela, não se trata de estudar impressões, sensações e representações, para ver se assim as ideias metafísicas correspondem a objetos. O que ele quer é analisar a existência humana para trazer à luz as estruturas e motivações que impulsionaram a esboçar um mundo metafísico.

A crítica à metafísica assume frequentemente o caráter de uma crítica da linguagem, porque, como dissemos acima, a linguagem se encontra um último reduto do platonismo. Então a crítica persegue os conceitos metafísicos em suas cristalizações linguísticas. Porém, em última instância, esta análise tem também um caráter psicológico. O que se busca nele é desentranhar as tendências da existência humana que encontram sua expressão em uma palavra, a qual depois se emancipa, se cristaliza e começa a exercer um poder quase mágico. Se trata, pois, de uma crítica da metafísica por meio de uma análise psicológica da linguagem, a qual antecede à crítica pela análise lógica da linguagem feita pelo positivismo lógico moderno, o qual se debruça em fenômenos periféricos da metafísica e não alcança a profundidade e radicalismo de Nietzsche.

157

Na análise psicológica de Nietzsche leva a cabo uma redução. Ele reduz todo o mundo suprassensível e os conceitos metafísicos a uma fonte de onde brotam. Esta fonte é a vida humana. Na crítica se produz, pois, um movimento de reflexão; uma volta da vida sobre si mesma, depois de haver-se perdido em seus próprios produtos. Este movimento corresponde ao processo histórico em que se colapsa o mundo metafísico, restando como resíduo a *physis*, à qual pertence a vida humana. Porém no movimento da vida sobre si mesma há autoconsciência, mediante a qual se dá conta de seu próprio valor. A crítica devolve à vida o que havia perdido após tê-la criado.

Esta crítica é o mais conhecido e solicitado na bibliografia de Nietzsche. A nós, o que mais interessava era assinalar o posto desta crítica no conjunto de sua obra e os princípios que o guiaram, os quais são mal-entendidos com frequência. Por isso, somente tocaremos o essencial dela.

O conceito central da metafísica, de outro mundo, é submetido por Nietzsche a numerosas análises. Este é um tema permanente em sua obra. Aqui nos limitamos a uma passagem de *O anticristo* que recorre a diversos aspectos expostos em outros textos. A passagem diz: "Todo aquele mundo de ficção tem sua raiz no ódio contra o natural (contra a realidade!); é a expressão de um profundo desagrado frente ao real..."³⁶ O sentimento de ódio contra o natural, quer dizer, contra a *physis*, na qual está instalado o homem originalmente, é a raiz da ficção de outro mundo. E a origem

³⁶ *Der Antichrist*, § 15.

desse ódio é o desagrado frente ao real. Mas qual é a origem deste desagrado? Segundo Nietzsche, o momento em que surge a metafísica, na Grécia, é um momento de decadência da vitalidade. O estado grego se debilitou interiormente e não se sente seguro no mundo real. Então se cria um mundo imaginário, produzindo assim uma cisão entre um mundo real e um mundo ideal. O mundo real é um mundo no tempo: do nascer e perecer, das contradições, da dor e da morte; o mundo das ideias, por sua vez, é um mundo fora do tempo, eterno, perfeito, onde não existe a dor nem a morte, ao que se refugia por não resistir mais ao mundo real. Diz Nietzsche: "Platão é um covarde frente à realidade; por isso refugia-se no ideal."³⁷ Aqui se faz necessário buscar a origem do conceito de eterno como contraposição ao temporal, diferença que está na base dos conceitos metafísicos centrais. O mais importante deles, o conceito de ser, tem que se ver com essa diferença. O ser, tomado metafisicamente, é a presença permanente; e o não ser, em contrapartida, é o inconstante, uma mescla de presença e ausência. O anseio de encontrar um ponto de repouso, tomado como verdadeiro, em meio ao fugaz, é, pois, o que impulsiona a fuga da *physis*, considerada como o não ser, em sentido ao ser, que é o permanentemente presente, simbolizado pelo mundo verdadeiro. Em *A vontade de poder* lemos: O desprezo, o ódio contra tudo que perece, passa, muda e se transforma... De onde vem essa valoração do permanente? Evidentemente a vontade de verdade não é, aqui, nada mais que o anseio de um *mundo permanente*."³⁸ Este mundo permanente pode, então, converter-se em um mundo racional, onde a razão, o logos, se estabelece como o instrumento de interpretação de todas as coisas, função que conserva toda a história da metafísica, desde seu início até chegar em sua maturidade na *Lógica* de Hegel.

158

Segundo Nietzsche, o conceito fundamental da metafísica, o conceito de Deus, se origina no sentimento de veneração. Porém esta resulta de uma atitude de respeito frente ao *mysterium tremendum*, mas tendo em vista os conceitos supremos da razão. Em um capítulo de *Crepúsculo dos ídolos*, intitulado "A razão na história", se encontra essa explicação peregrina. Ao determinar as coisas, a razão alcança, em um processo de abstração crescente, conceitos cada vez mais gerais, que, por isso, resultam em ser os mais vazios, "o último vapor de uma realidade volatizada", por respeito a esses produtos da razão, o homem não admite que possa desenrolar-se partindo do interior do ponto de vista lógico, e lhe atribui um ser em si. Então, o último alcançado no processo lógico, se transforma no primeiro na ordem das coisas. O último é Deus, o conceito mais geral. Conclui Nietzsche: "O último, o mais diluído e aquoso, o mais vazio, é colocado como o primeiro, como a *causa sui*, como *ens realissimum*."³⁹ O "mundo verdadeiro" como marco e Deus como o último fundo, constituem o horizonte dentro do qual a razão responde, na metafísica, a pergunta pelo ser das coisas, mas a resposta expressa se produz de forma categorial. Desde este ponto de vista, a metafísica se identificou com a teoria das categorias. A metafísica interpreta o ser das

³⁷ *Götzendämmerung*: "Was ich den Alten verdanke", § 2.

³⁸ *Der Wille zur Macht*, § 585 A.

³⁹ *Götzendämmerung*: "Die Vernunft in der Geschichte", § 4.

coisas categorialmente desde o suprassensível - pois elas pertencem ao suprassensível -, submetendo a multiplicidade fluente do que se dá a uma unidade. Disso se compreende que a crítica do horizonte da metafísica tinha que determinar uma crítica das categorias. O mais importante dessa crítica se encontra no terceiro livro de *A vontade de poder*. Como é de se supor, ali as categorias são consideradas como ficções e se reduzem à vida humana. A tese que guia a análise é: "Nós inventamos a coisidade, tendo como modelo o sujeito, e introduzir no caos das sensações para interpretá-lo."⁴⁰ A coisidade (*Dinglichkeit*) é o ser da coisa. Este ser é inventado. Esta ficção se introduz no caso de todo dado pela sensibilidade, e assim surge o que chamamos de uma coisa. Neste processo o modelo da interpretação é o sujeito.

Para entender o anterior, temos que recordar a situação criada pelo fim da metafísica. *O que é em verdade*, a Realidade, é o que resta depois de deixar de lado o suprassensível. O que resta é, pois, a *physis*. Para designar este resto, Nietzsche emprega a palavra alemã *Werden*, o vir-a-ser, que opõe ao *Sein*, o ser. O vir-a-ser é o reino do nascer, fluir e perecer; é o reino do temporal e fugaz. Estas características são, portanto, inerentes à realidade, onde tudo flui. Porém como este vir-a-ser é um caos, o homem tem que introduzir uma ordem a ele, para poder afirmar-se em meio ao indescritível. Quer dizer, tem que falsificar a Realidade e deter seu fluir. Este processo se descreve, em *A vontade de poder*, partindo do que ali se chama o *Subjekt-Gefühl*, o sentimento do sujeito.⁴¹ Eu sou também algo fluente, mas no fluir das vivências tenho o sentimento de que sou um sujeito que subjaz, no fundo, unificando-as, de tal forma que posso considerar todos os meus atos causados por meu querer, e que eu, como esse ser subjacente, não desapareço nessa multiplicidade de mudanças. Desta experiência surgem os conceitos de substância, acidente e causalidade, que depois foram introduzidos no caos das sensações, dando origem à coisa como algo substancial e, portanto, individual, idêntico a si mesmo, travado em relações de causalidade, etc. A coisa é, pois, uma ficção. O ser da coisa é também uma ficção: a ficção de uma substância como o permanente presente em meio à mudança incessante de suas propriedades.

Essa ficção mediante as categorias intelectuais - substancialidade, individualidade, unidade, identidade, acidente, causalidade, etc. - é uma função da razão. Por sua vez, a sensibilidade nos oferece *o que é em verdade*, a Realidade: o vir-a-ser incessante. Portanto, o intelecto é o que engana, não a sensibilidade, ao contrário do que havia ensinado Platão.

V. O problema do fim da metafísica

Qual é, segundo o anterior, o posto de Nietzsche na história da filosofia? Se a metafísica principia com Platão e termina com Nietzsche, o porta-voz de sua ruína,

⁴⁰ *Der Wille zur Macht*, § 552.

⁴¹ *Der Wille zur Macht*, § 488.

então poderíamos dividir em três grandes períodos, essa história: o metafísico, tal como foi caracterizado; o pré-metafísico, que compreende os filósofos anteriores à Platão, e o pós-metafísico, que seria o período nietzscheano. Ora, se o período metafísico é um período de decadência da filosofia, o pré-platônico tenderia a ser um período de plenitude, pois só assim se poderia falar de decadência no primeiro. O que resultaria que a filosofia de Nietzsche tenha sido uma superação da metafísica e uma tentativa de retomar o fio da filosofia em suas origens. Porém examinemos as relações que resultam aqui, para podermos decidir sobre a validade dessa imagem.

Para estabelecer as relações de Nietzsche com o período pré-metafísico, existe um trabalho seu de 1873, intitulado “A filosofia na era trágica dos gregos”, dedicado aos chamados filósofos pré-socráticos; há, ademais, numerosas anotações dispersas em seus escritos.

Entre estas últimas, encontramos uma que pertence a um fragmento sobre a *polis*, publicado pelos editores sob o título “A ciência e a sabedoria em luta”, a qual contém uma espécie de plano de trabalho sobre o pensamento grego, e que diz: “Parmênides - o outro mundo atrás deste mundo; este como problema.”⁴² Parmênides é, pois, o pai da teoria dos dois mundos, tese que serve de base para a exposição de “A filosofia na era trágica dos gregos”.

Neste trabalho Nietzsche interpreta a filosofia pré-platônica centrando-a em torno do problema da unidade e da multiplicidade. No que se refere a Parmênides, faz ver como este, para responder a pergunta inicial da filosofia pelo princípio unificante da multiplicidade fenomênica, se sai do físico e inventa-se um mundo da razão, em oposição aos filósofos anteriores, que haviam encontrado esse princípio no mundo físico (água, ar, etc.). Faz surgir, pois, em Parmênides, a cisão do mundo em duas dimensões opostas, o que corresponde à contraposição do ser e do vir-a-ser: o ser como o permanente, o idêntico a si mesmo, o invariável; enquanto no vir-a-ser, impera o movimento e a mudança, como uma mescla do ser e do não ser, que não se pode pensar, pois contradiz os princípios da razão. O que implica em uma negação do vir-a-ser e uma afirmação do ser, como o uno eterno e verdadeiro, frente à multiplicidade de um mundo fenomênico aparente. Frente a Parmênides, Nietzsche vê Heráclito como o outro grande horizonte da filosofia, e destaca sua fidelidade à *physis* ao responder a pergunta inicial da filosofia, o que implica uma negação da teoria dos dois mundos e uma afirmação do vir-a-ser frente ao ser, sem por isso ter que rechaçar a unidade, que se encontra na multiplicidade, de acordo com a lei da harmonia que se mantém no fluir incessante e na mudança, unificando todos os contrários.

Nem precisa-se dizer que, assim como Parmênides é o antecedente de Platão, Nietzsche considera Heráclito como seu próprio antecedente. A esse respeito há numerosos testemunhos seus. Assim, por exemplo, em *Ecce Homo* diz, referindo-se a Heráclito: “Em sua vizinhança sinto mais calor humano que em qualquer outra parte. A afirmação da inconstância e da *destruição*, o decisivo na filosofia dionisíaca; o dizer sim à oposição e à guerra; o vir-a-ser, junto com o rechaço radical até mesmo do

⁴² “Wissenschaft und Weisheit”, em *Die Geburt der Tragödie*, p. 348.

conceito 'ser' - em tudo isso tenho que reconhecer, desde todo ponto de vista, o mais próximo a mim de tudo o que foi pensado até agora."⁴³ E, em *A vontade de poder*, referindo-se a Parmênides: "Parmênides disse: 'não se pode pensar o que não é'; nós estamos no outro extremo, e dizemos: 'o que pode ser pensado, tem que ser necessariamente uma ficção'".⁴⁴

Se recordamos a situação histórica criada pelo fim do platonismo, saltam aos olhos as conexões de Nietzsche com a filosofia pré-platônica. Depois da volatilização do mundo da razão, o que resta é o mundo físico, o mundo do vir-a-ser, quer dizer, o mundo de Heráclito, e ele encontra aqui seu caminho filosófico, um caminho que vai para além da metafísica, porém retrocedendo a este horizonte pré-metafísico que havia sido ocultado pela corrente que Parmênides põe em marcha e Platão desenvolve. Ele o diz muito claramente em uma anotação do legado póstumo: "A filosofia, da única maneira que eu a admito, como a forma mais geral da história: como a tentativa de descrever, de algum modo, o vir-a-ser de Heráclito e de reduzi-lo a signos [...]"⁴⁵

Esta é a imagem que resulta dos textos de Nietzsche. Podemos confiar nela para fixar seu posto na história da filosofia? Se limita Nietzsche, efetivamente, a descrever o mundo físico em seu vir-a-ser, em uma espécie de fenomenologia em atitude natural? Nietzsche supera a metafísica e, em verdade, leva esta, consigo, até o seu fim?

Nietzsche põe novamente a pergunta inicial da filosofia: O que é o ente enquanto tal? Tudo o que há, quer dizer, o ente na totalidade, é para todo o mundo. Por isso, sua pergunta é propriamente: O que é o mundo enquanto tal? Ao responder essa pergunta, não se sai do mundo [físico] no caminho de um transmundo. *O que é em verdade* é este mundo nosso, nossa morada natural. Este é, pois, o mundo do vir-a-ser, cuja instabilidade havia dado origem à teoria dos dois mundos. Este mundo é a *physis* dos gregos. Até aqui tudo parece indicar com exatidão a imagem que Nietzsche tem de si mesmo. Porém, no anterior, fixamos apenas o campo em que se move a sua pergunta pelo mundo. Se seguimos a marcha de seu pensar no tratamento da pergunta, a paisagem muda subitamente.

Ao responder a pergunta inicial da filosofia, Nietzsche não se limita a descrever vir-a-ser de Heráclito, mas lhe dá uma nova resposta, mediante a qual denomina o ser do mundo de tal maneira, que já no ato da denominação sai do horizonte dos gregos. Esta denominação se produz em uma série de pontuações, nos quais aparecem diferentes nomes, os quais, não obstante, designam exatamente o mesmo: o ser do ente, o ser das coisas em sua totalidade, o ser do mundo.

Um dos nomes do ser é *Leben*, vida. No aforismo 582 de *A vontade de poder* lemos: "O ser - para isso não temos outra representação senão 'vida'. Como poderia algo morto 'ser'" E no aforismo 581: "'Ser' como generalização do conceito 'vida' (respirar), 'ser animado', 'querer', 'atuar', 'vir-a-ser'." As numerosas aspas nestes textos têm uma

⁴³ *Ecce Homo: "Die Geburt der Tragödie"*, § 3.

⁴⁴ *Der Wille zur Macht*, §359.

⁴⁵ *Die Unschuld des Werdens I*, §636.

função semântica, pois com elas se quer dar um sentido diferente às palavras. O ser não é entendido aqui no sentido parmenídico, como o permanentemente presente, mas como sinônimo de vir-a-ser, não tal como o pensava de Heráclito, entretanto, e sim como um vir-a-ser que é o mesmo que a vida, o querer e o atuar; e, por sua vez, a vida não é compreendida como vida orgânica de planta e animal, mas como o ser, o qual não se refere somente à planta e animal, senão à totalidade dos entes.

Nietzsche identifica o ser com a vida, e a vida com o querer (a vontade) e o atuar. Esta última identificação se baseia na essência da vida. Ao tomá-la como uma definição ontológica, ele determina a vida em oposição às ciências biológicas de seu tempo. Spencer havia definido a vida como adaptação e Darwin como conservação. Em oposição a essas determinações, Nietzsche diz: "A vida é um querer crescer,"⁴⁶ A vida não tende, pois, a adaptar-se nem a conservar-se ao estado alcançado em seu movimento, mas é a atividade ofensiva e criadora, que luta sempre por ir além de si mesma e por ser cada vez mais vida. A vida é, portanto, querer, vontade; porém um querer aumentar seu poder. Diz Zarathustra: "Onde há vida, há vontade de poder."⁴⁷

A resposta de Nietzsche à pergunta inicial da filosofia é que o ser do ente na totalidade, quer dizer, o mundo, é vontade de poder.

Que campo de fenômenos Nietzsche tinha em vista para a análise que levou a esta resposta? Ainda que a vontade de poder e a vida sejam o mesmo, este campo não foi a vida orgânica. O campo no título que expressa a resposta. A vontade, o querer, nos refere a um sujeito volente, a um *ego volo*, e este a um *ego cogito*. Esse campo foi, portanto, o sujeito, tomado em sentido moderno; nome que nos afasta subitamente do mundo grego e nos situa em meio à metafísica da subjetividade, fundada por Descartes. Se for assim, teremos que corrigir a imagem que Nietzsche tem de seu posto na história da filosofia. Ele pretende estar além da metafísica, que, em sua opinião, chegou ao seu fim, e situado em um horizonte pré-metafísico similar ao dos gregos. E agora acaba movendo-se em um horizonte metafísico. A causa dessa falsa imagem é a cegueira de Nietzsche para a metafísica da subjetividade, possivelmente porque era o elemento de seu ser, com a água para o peixe. Para ele, a metafísica era exclusivamente o platonismo, sem dar-se conta de que o intento de explicar o ser dos objetos desde o sujeito também é metafísica: a metafísica que resulta quando o fundamento divino transcendente se faz caduco ao fim da idade média, e o homem estabelece a si mesmo como o fundamento explicativo da existência. Aqui ele, além (*metá*) da metafísica, é mais um, se vemos a relação desde o ponto de vista do sujeito; porém visto desde o mundo, o sujeito é um mais além deste, é seu fundamento metafísico.

A metafísica da subjetividade é o desdobramento sistemático do antropocentrismo característico da época moderna. Os objetos, como a totalidade deles, é minha representação. Porém, Nietzsche não disse que o mundo seja representação, mas vontade de poder. Aqui se anuncia uma diferença de Nietzsche com o resto da metafísica da subjetividade.

⁴⁶ *Die Unschuld des Werdens* I, §1316.

⁴⁷ *Also sprach Zarathustra*: "Von der Selbstüberwindung", p. 126.

O fundamento explicativo do mundo é, para Nietzsche, o homem como sujeito, porém este não é sujeito constituinte, senão uma espécie de paradigma da explicação, tomando essa palavra em seu sentido etimológico. O verbo grego *παρδειχύνναι*, de onde vem a palavra paradigma, significa deixar ver, pôr à vista. E essa é a função metafísica do sujeito em Nietzsche. Ele põe à vista o ser do mundo. A diferença entre o sujeito constituinte e o sujeito paradigmático implica, portanto, duas ideias diferentes do ser. Para a maioria das formas da metafísica da subjetividade, o ser é representação ou posição do sujeito constituinte, para Nietzsche, em vez disso, ser é vontade de poder, que se avista através do sujeito paradigmático.

O marco desta diferença é a definição metafísica do homem como *animal rationale*, na qual segue se movendo Nietzsche, apesar de sua pretensa superação da metafísica. Nessa diferença se reflete, do lado subjetivo, a duplicidade de dimensões do metafísico. A *animalitas* corresponde ao mundo sensível, e a *ratio* ao mundo suprassensível. Pois bem, Nietzsche subverte a relação ali existente. Antes o predominante nela era a razão, e agora, para Nietzsche, o predominante é a animalidade. Segundo isto, o sujeito que é o homem não é o “eu penso” cartesiano, mas o sujeito de apetites, das paixões. Os instintos, os impulsos... esse é o jeito que Nietzsche chama o *Leib*, palavra alemã intraduzível. Em espanhol geralmente se traduz por corpo,⁴⁸ porém *Leib* não é apenas corpo, é também intimidade, quer dizer, eu: mas não é o eu como centro dos atos que contrapomos ao corpo, porque também é corporal. O *Leib* tem uma natureza fronteira: é uma espécie de intracopo (corpo vivido desde dentro) ou de eu corporal (eu fundido ao corpo). Não é constituinte, pois, um domínio à parte como o eu racional, mas um eu que comunica, através do corpo, com o mundo físico, e é deste modo uma parte da *physis*.

163

É evidente que este sujeito não pode ser constituinte do ser no mundo. Porém, por sua vez, através dele podemos lançar vista no interior do mundo, porque é uma parte sua, e, enquanto sabe de si mesmo, uma parte privilegiada, desde o ponto de vista da compreensão de ser.

Assim a metafísica da subjetividade adquire uma nova forma. Nela segue se considerando o sujeito como o fundamento explicativo do ser do mundo. A explicação se leva a cabo por uma análise do sujeito intracorporal paradigmático, cujo ser se mostra como um querer crescer incessante movido pelos apetites, pelas paixões e os instintos, quer dizer, como vontade de poder. E como esse sujeito é uma mera vibração do mundo, este interpreta, por extensão, como vontade de poder.

Porém Nietzsche não apenas segue movendo o horizonte da metafísica pelo fato de desenvolver uma nova forma de metafísica da subjetividade, mas também porque, eventualmente, não pode se libertar da concepção grega predominante de ser, que é luta, tão nitidamente contrapondo-a ao vir-a-ser. esta ideia do ser como permanência da presença esgueira-se na metafísica da vontade de poder, quando Nietzsche propõe uma caracterização mais precisa do ser do mundo. O resultado desta proposta é a

⁴⁸ Isso também ocorre nas traduções brasileiras. (N. T.)

determinação do mundo como o eterno retorno do mesmo. Nietzsche lutou para esclarecer seus pensamentos a respeito, porém jamais teve êxito. Aqui temos que renunciar a considerar o problema. Para nosso propósito, basta a seguinte apresentação temática.

Enquanto o mundo como vontade de poder é finito e o vir-a-ser, incessante, o fluir, ao esgotar suas possibilidades de desenvolvimento, tem que refluir, voltar-se sobre si, repetir-se, retornar, e isto eternamente, pois o vir-a-ser é infinito. O mundo é, pois, o eterno retorno do mesmo. E no redemoinho do fluir contínuo há, por assim dizer, um ponto imóvel; em meio ao nascer e perecer e do aparecer de novo, há um centro eterno, sempre idêntico a si mesmo; no coração do vir-a-ser refugia-se o ser como uma presença permanente. Em um aforismo coletado em *A vontade de poder* sob o número 617, e que leva o título “recapitulação”, diz Nietzsche: “O fato de que *tudo retorna* é a máxima aproximação de um mundo do vir-a-ser a um mundo do ser.”

Nietzsche via seu posto na história da filosofia além da metafísica. Nós, ao contrário, o encontramos dentro dela. Isto não significa que ele não tenha levado a cabo uma tarefa peculiar: a de desenvolver a última possibilidade que restava à metafísica, após ter chegado à sua maturidade na linha do *ego cogito*, com Hegel. Essa possibilidade era de uma metafísica baseada no *ego volo*, que Nietzsche implementa com a metafísica da vontade de poder. Seria está a última forma da metafísica? Para responder essa pergunta não há elementos de juízo suficientes. Por enquanto, o único que se vê com clareza é que ela é a metafísica vigente, pois é o fundamento desta era da técnica em que vivemos.

164

Submetido: 29 de janeiro de 2024

Aceito: 12 de fevereiro de 2024