

Sobre interpretação e o destino da ontologia em Nietzsche¹

On interpretation and the Fate of Ontology in Nietzsche

Francisco Prata Gaspar

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

RESUMO

O artigo pretende discutir o sentido da ciência filosófica chamada “ontologia”, a doutrina do ente nele mesmo, a partir da crítica histórico-filosófica de Nietzsche à noção de verdade: na medida em que a “vontade de verdade” coloca a si mesma em questão e se pergunta pelo valor da verdade, não é só a “morte de Deus” e da moralidade cristã que finalmente têm lugar, a ideia mesma de uma doutrina do Ser cai por terra, entrando em seu lugar o conceito de “interpretação”. Segundo essa leitura, a filosofia de Nietzsche é a um só tempo destino histórico e conceituação crítica desse destino. O artigo indica que se há uma tese ontológica na filosofia de Nietzsche — o mundo em si seria vontade de poder —, o sentido de “ontologia” aqui não é e não pode ser mais o sentido utilizado pela tradição metafísica.

ABSTRACT

The article intends to discuss the meaning of the philosophical science called “ontology”, the doctrine of the being in itself, based on Nietzsche’s historical-philosophical critique of the notion of truth: insofar as the “will to truth” puts itself in question and asks for the value of truth, it is not only the “death of God” and its Christian morality that finally take place, the very idea of a doctrine of Being also dies and is replaced for the concept of “interpretation”. Accordingly, Nietzsche’s philosophy is both a historical destiny and a critical conceptualization of that destiny. The article indicates that if there is an ontological thesis in Nietzsche’s philosophy — the world itself would be the will to power —, the meaning of this “ontology” is not and cannot be the meaning used by the metaphysical tradition.

PALAVRAS-CHAVE

Nietzsche; Ontologia; Morte de Deus; Vontade de verdade; Interpretação.

KEY WORDS

Nietzsche; Ontology; Death of God; Will to Truth; Interpretation.

¹ Este artigo é uma versão ligeiramente ampliada de uma comunicação feita no I Congresso Internacional Nietzsche-Foucault, realizado em maio de 2019, na UFSCar, que se beneficiou da discussão e particularmente dos comentários da Profa. Carolina Noto feitos na ocasião — a ela agradeço por isso. Ele é bastante devedor dos trabalhos de Nasser (2008) e Fonseca (2007).

Eu tive de suprimir o saber para dar lugar à fé.
Kant

Na disputa em torno do caráter e do estatuto da afirmação nietzschiana do mundo como “vir a ser” e como “vontade de poder” — a saber, se ela possuiria um caráter hermenêutico de ser apenas mais uma interpretação, uma “caixa de ferramentas” a ser utilizada pelo filósofo para promoção da vida, ou se, ao contrário, tal afirmação teria uma vinculação ontológica, o mundo em seu caráter inteligível seria vontade de poder e o seu vir a ser decorreria de um tempo objetivo, que escoaria para além de toda representação —, nessa disputa parece que os partidos em contenda não só estão longe de encontrarem um ponto de convergência, bem como a posição de cada um dos lados se firma pela desconsideração dos textos que dão sustento ao outro². De um lado, dá-se ênfase aos textos de Nietzsche com coloração mais realista e deixa-se de lado aqueles em que ele diz que o mundo como vontade de poder é “apenas interpretação” (Nietzsche, 2016, p. 27 – KSA 5.37), “*minha proposição*”³ (*Ibid.*, p. 40 – KSA 5.55). Do outro lado se passa o oposto: os textos que defendem o caráter hermenêutico da posição filosófica põem na sombra os textos realistas da posição filosófica. E no *corpus* nietzschiano parece haver material para sustentar as duas posições. Não é, todavia, pretensão deste texto resolver essa polêmica, nem mesmo tomar qualquer partido no interior dela. O caminho é mais modesto: trata-se de mostrar como a própria discussão em torno dessas posições só é possível sobre um terreno preparado pela própria filosofia de Nietzsche, descrito por ele, não obstante, não como uma “posição” sua, mas como um destino histórico ou, se quisermos, como fruto de um acontecimento histórico de múltiplas consequências, cuja detecção e descrição coube ao olhar penetrante do filósofo perceber. Estamos falando, pois, da morte de Deus. Com ela, a própria noção de verdade que percorreu como um fio vermelho a história do pensamento ocidental, junto com a ciência que lhe dava sustentáculo, qual seja, a ontologia, foram postas em questão. Assim, antes mesmo de se falar em “mera interpretação” ou “tese ontológica” a respeito da afirmação do mundo como vir a ser e vontade de poder, sugere-se aqui que devemos situar historicamente o sentido desses termos, sobretudo porque é a própria filosofia de Nietzsche que nos oferece os subsídios para tanto.

² Entre os defensores da tese realista do mundo como vontade de poder, podemos citar os trabalhos de Marton (2010), Mattioli (2011), Nasser (2015) e evidentemente Heidegger (2008); do outro lado da contenda, vale mencionar as leituras de Lebrun (1983) e Moura (2005, particularmente seu capítulo 8).

³ Tradução modificada.

A resposta de Nietzsche à pergunta acerca daquilo que teria vencido o Deus cristão, sendo responsável pela sua morte, pode parecer, de início, paradoxal. Diz ele: foi a própria moralidade cristã que propiciou a ruína do cristianismo. O paradoxo se desfaz, todavia, quando Nietzsche atribui a essa moralidade uma exigência incondicional de veracidade: a de não querer iludir em hipótese nenhuma, mas de sempre querer a verdade, a verdade a qualquer custo (*Id.*, 2001, §357 - KSA 3.576). Foi essa vontade de verdade que, continua Nietzsche, entendida de modo sempre mais rigoroso acabou por solapar a sua própria base metafísico-dogmática, tomando como falsa e mentirosa toda crença em uma ordem racional do mundo, em um sentido da história, toda crença, enfim, no velho Deus⁴. Essa “auto-supressão” da moralidade cristã é descrita por Nietzsche, em seus últimos suspiros, em dois momentos. Em um primeiro momento submete o cristianismo enquanto *dogma* ao crivo da vontade de verdade. Na filosofia, esse capítulo é expresso pela filosofia de Schopenhauer, “o primeiro ateu confesso e inabalável” (*Ibid.*, p 255 — KSA 5.410), justamente na medida em que sua metafísica da vontade expulsa da vida todo sentido transcendente, toda teleologia especulativa, sancionada ao fim e ao cabo pelo Deus cristão, garantidora, por sua vez, do sentido da existência; com sua metafísica da vontade surge um “novo” problema, o problema da existência — “então a existência tem algum sentido?” A resposta do “ateu” Schopenhauer a essa pergunta, não obstante, mostra o quanto do Deus cristão ainda estava vivo em sua filosofia: o sentido da existência é dado pela moral da compaixão, ou melhor, pela “perspectiva moral cristão-ascética”, de modo que a vontade de verdade ainda não fora até o fim. Restava algo ainda não criticado, e o cristianismo entrava pelas portas do fundo nessa metafísica da vontade, ou seja, enquanto moral, mesmo que enquanto dogma tenha sido questionado. Daí as palavras de Nietzsche no §186 de *Para além de bem e mal* de que Schopenhauer, decerto, era um “pessimista, um negador de Deus e do mundo”, mas “que se detém diante da moral” (*Id.*, 2016, p. 75 - KSA 5.107).

O segundo e derradeiro capítulo dessa “autosupressão” da moralidade cristã se escreve exatamente quando ela é criticada não mais só como dogma, mas além disso enquanto *moral*. Isso ocorre quando a vontade de verdade se coloca em questão em questão, perguntando-se qual é o valor dela mesma e de toda veracidade que comandou desde o início essa moralidade: “depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, nos diz Nietzsche na *Genealogia da Moral*, tira enfim sua *mais*

⁴ ”Encarar a natureza como se ela fosse prova da bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para a glória de uma razão divina, como perene testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar as próprias vivências como durante muito tempo fizeram os homens devotos, como se tudo fosse providência, aviso, concebido e disposto para a salvação da alma: isso agora *acabou*, isso tem a consciência <*Gewissen*> contra si” (*A gaia ciência* §357, KSA 3.600 (p. 256).

forte conclusão, aquela *contra* si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: ‘que significa toda vontade de verdade?’” (*Id.*, 1998, p. 148 – KSA 5.410). Enquanto o Deus cristão ainda valia como dogma, a verdade — e a moral a ela ligada — não podia ser um problema; quando, porém, a exigência de verdade faz dele uma mentira e torna esse dogma não mais digno de crédito, “passa a existir um novo problema: o problema do valor da verdade” (*Ibid.*, p. 140 — KSA 5.401), é então quando a moralidade cristã, e não só o seu dogma, cai por terra. E aqui é a própria filosofia de Nietzsche que assume como tarefa ao mesmo tempo histórica e filosófica empreender esse segundo movimento na lenta morte de Deus, pondo em questão toda vontade de verdade. Ciente da amplitude desse processo histórico e do diagnóstico que ele sustenta com a morte de Deus, disse que chama de “o maior acontecimento recente”, o filósofo tem plena consciência de como a sua filosofia é a um só tempo compreensão e fruto desse processo histórico, crítica e destino histórico. Suas palavras aqui são inequívocas: “e aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meus caros, desconhecidos amigos [...]: que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma *como problema*? Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade — disso não há dúvida — perecerá doravante a moral”. ” (*Ibid.*, p. 148 – KSA 5.410).

De fato, essa colocação em questão da vontade de verdade implicará em um tratamento inédito do problema da verdade e do conhecimento. Até então a verdade nunca havia sido posta em questão; a polêmica sempre girava em torno de um conceito mais acertado da verdade, de como por trás das aparências seria possível e necessário desvendar seu fundamento essencial: a verdade. Primeiro, o ineditismo dessa crítica de toda vontade de verdade empreendida pela própria vontade de verdade se revela aos olhos de Nietzsche justamente porque se trata de fruto de um processo histórico, de modo que se a vontade de verdade toma consciência de si através de sua filosofia é porque esta última, *sob esse aspecto*, não é mais uma posição filosófica como as anteriores, não se situa mais no mesmo regime de debate das anteriores, não quer a verdade, mas explicita apenas os pressupostos de toda pretensão de verdade. Em segundo lugar, é também essa exposição dos pressupostos de toda pretensão de verdade que assegura seu caráter inédito, pois, afinal, traz consigo uma crítica radical ao arcabouço conceitual graças ao qual a metafísica clássica pensou fundamentar o saber e a verdade. É, pois, ao fim e ao cabo, no tratamento dessa crítica ao arcabouço conceitual que sempre sustentara a prerrogativa da verdade e a sua natureza como *adequatio*, próprios ao ocidente, que se revela o que está em jogo com a morte da moralidade cristã enquanto crítica da vontade de verdade por ela própria: é na crítica a esse arcabouço conceitual que emergem os sentidos, antes impensados, dos conceitos que balizaram o pensamento ocidental e cujo fulcro é

encontrado, afinal, na moralidade cristã. É aqui que os sentidos de “ontologia e interpretação” entram em curto-circuito.

Afinal, esse arcabouço conceitual se constituía desde Platão e Aristóteles como disciplina filosófica fundamental por apresentar a estrutura essencial do mundo — do mundo em si mesmo. Essa doutrina fundamental foi chamada por Aristóteles de “filosofia primeira” e pela escolástica tardia de “metafísica geral”, cabendo apenas à nascente *Schulphilosophie* alemã, notadamente na figura de Rudolf Göckel, batizá-la de “ontologia”. — Christian Wolff a definia remontando à definição aristotélica do livro gama da *Metafísica*: “ontologia ou filosofia primeira é a ciência do ente em geral ou do ente enquanto é ente”⁵ (Wolff, 2005, p. 18-9). Ora, essa crítica da verdade e do seu arcabouço conceitual básico realizada com e através de Nietzsche não significará novamente, de modo algum, uma crítica à ontologia em seu próprio interior, como se, por possuir um saber definitivo ou, se quisermos, mais justo, Nietzsche pretendesse apresentar uma nova ontologia, mais verdadeira que todas as anteriores e que, por isso, as corrigiria; a crítica de Nietzsche à verdade e ao saber faz com que ele se retire do registro discursivo tradicional da metafísica dogmática e, por conseguinte, da metafísica geral, e cuja consequência mais imediata será justamente o óbito da filosofia primeira ou da ontologia enquanto disciplina filosófica e de seus conceitos nucleares de aparência e verdade: doravante não haverá mais doutrina do ser, entra em seu lugar o conceito de interpretação.

Lógica e ontologia, retórica e interpretação.

Nosso ponto de partida será uma passagem anotada por Nietzsche no outono de 1887; a partir dela tentemos extrair os remanejamentos conceituais no interior da filosofia primeira que estão em operação com a crítica da verdade. Ali lemos:

suponhamos que não houvesse nenhum A idêntico a si mesmo, tal como toda proposição da lógica o pressupõe, que o A já fosse uma *Aparência*, então, a lógica teria como pressuposto um mundo meramente *aparente*. [...] A ‘coisa’ — eis o verdadeiro substrato para o A: *nossa crença nas coisas* é o pressuposto para a crença na lógica”. (FP 9 [97], 1887, KSA 12.390).

⁵ Poderíamos ter também apresentado a definição de “ontologia” dada por outro autor da *Schulphilosophie* alemã, como Baumgarten, a qual, de resto, possui o mesmo sentido geral que a de Wolff: “a ontologia (ontologia, metafísica, metafísica universal, arquitetônica, filosofia primeira) é a ciência dos predicados os mais universais e mais abstratos da coisa” (Baumgarten, 2004, p. 7). O que nos importa aqui é indicar como na definição da chamada “ontologia” se reproduz a definição daquilo que Aristóteles chamava de “filosofia primeira”, ciência filosófica fundamental.

O texto parte de uma suposição — de que às variáveis formais com as quais trabalha a lógica, esse A idêntico a si mesmo, não há nada correspondente na realidade, pois não há um algo idêntico a si mesmo, o A é uma aparência e a própria lógica lidaria com esse mundo aparente — para, ao final, conferindo realidade a essa suposição, explicar a origem dessa *aparência*: a mesma variável formal, A, já é uma construção ulterior do conceito de “coisa”, é a coisa que dá o fundamento para a formulação de uma variável formal que é idêntica a si mesma, na medida em que é ela que fornece esse algo igual a si mesmo, de modo que, em última instância, toda a lógica e seu mundo aparente teriam sua base de funcionamento nessa crença nas coisas — daí a fórmula: “a crença nas coisas é o pressuposto para a crença na lógica”. Portanto, não é demais enfatizar que a disciplina filosófica chamada lógica, responsável pela consideração da forma essencial de todo logos apofântico — do discurso que pretende representar a essência do ser — só pode tirar sua validade de uma crença nas coisas. Será, pois, esta fórmula — “a crença nas coisas é o pressuposto para a crença na lógica” — que nos interessará aqui: pode parecer uma fórmula simples e quicá trivial; não obstante, é a partir da sua compreensão que poderemos delinear a reviravolta filosófica que Nietzsche está configurando com essa crítica da vontade de verdade por ela mesma.

Uma fórmula simples e trivial, dizíamos, porque, em um primeiro momento, ela parece não expressar nenhuma novidade. Ao dizer que a coisa é o pressuposto da lógica, Nietzsche estaria aqui se filiando à tradicional acepção filosófica que remonta a Aristóteles de que à doutrina do discurso enunciativo deve corresponder uma base ontológica que lhe seja isomórfica, que comungue da mesma estrutura essencial e, por isso, seja seu pressuposto⁶. Sem essa base ontológica isomórfica ao logos, que exprime a estrutura essencial do ente (do ente nele mesmo), não teria lugar uma possível correspondência do discurso enunciativo com o mundo, não seria possível mensurar a sua verdade: se ele se adequa ao mundo ou não, e portanto, se ele próprio tem um sentido, antes mesmo de ser verdadeiro ou falso. Em sua preleção chamada justamente “A pergunta pela coisa”, Heidegger exprime bem essa necessidade de isomorfia da base ontológica do mundo com o logos, dada a natureza da verdade como adequação: “se a verdade é conformação <Richtigkeit>, conformar-se a... <sich richten nach>, então isso tem evidentemente de valer primeiramente para a definição essencial da verdade: ela tem de se adequar à essência da coisa (da coisidade). É necessário, a partir da essência da verdade como adequação, que se espelhe na estrutura da verdade a estrutura da coisa”. (Heidegger, 1975, p. 27). Com efeito,

⁶ Como já deve ter ficado claro a partir do que veio anteriormente, a referência incontornável desses apontamentos é “A essência da proposição e a essência do mundo”, de Luiz Henrique Lopes dos Santos, 2001.

à essência do discurso enunciativo como combinação de sujeito e predicado, em que este é atribuído ou recusado ao sujeito, o mundo se estruturará, por conseguinte, — para utilizarmos o termo de Aristóteles — em *tóde ti*, cuja tradução mais comum é “isto”, mas que também poderia muito bem ser vertido por: “algo determinado” ou “coisa”⁷ e, aliás, coisa determinada, que é portadora, de um lado, de determinações essenciais, que fazem dela o que ela é, e de determinações acidentais, que exprimem sempre a sua alteração de estado. E como sabemos, as coisas, *tóde ti*, recebem sua conceituação ontológica através da categoria de substância, com seus conceitos de matéria, forma, acidente, potência e ato. É ela, a *oúsia*, que define a estrutura mais elementar do ser, a sua estrutura essencial: tudo que se diz de um ser se diz sob a forma de uma substância idêntica a si mesma à qual são atribuídos predicados, e sem esse suporte dos predicados, não seria possível nenhuma predicação, nenhum pensamento de uma coisa com tais e tais características, nenhum enunciado sobre o ser, enfim. Por isso, a *oúsia* é o correlato ontológico daquilo que se encontra no enunciado, de modo que a filosofia primeira ou ontologia, enquanto doutrina do ser enquanto ser, tratará especialmente da categoria de substância, expressão categorial do conceito de coisa. Neste ponto, não custa lembrar as palavras de Aristóteles quando conjuga, justamente, filosofia primeira e substância: “o que desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa e eterno problema: ‘que é o ser’, equivale a este: ‘que é a substância’”. (Aristóteles, *Metafísica*, 1028b2-5).

Nesses termos, a afirmação de Nietzsche de que a coisa é o pressuposto para a crença na lógica parece dar continuidade à tradição metafísica remontando a Aristóteles que vinculava a essência do discurso enunciativo à essência do mundo, particularmente, aos conceitos de coisa e de substância. A crença na lógica, com efeito, tem como pressuposto aquilo que é estabelecido pela filosofia primeira enquanto doutrina do ser (ontologia). E no entanto, a fórmula nietzschiana traz um pequeno adendo que subverte por completo todo esse esquema básico da tradição. Nietzsche não afirma: as coisas são o pressuposto para a lógica, mas diz: a “crença” nas coisas constitui esse pressuposto. É aqui, nesse complemento à coisa, a saber, de que ela é objeto de crença, onde se encontra o segredo da morte da ontologia, tal como cometida e anunciada por Nietzsche.

A “crença” é, em nosso entender, um conceito de valor técnico na filosofia nietzschiana. Ela é um operador importante na economia de seu pensamento, na medida em que ela é, para Nietzsche, o modo de assentimento por excelência de toda

⁷ Sobre o sentido e significação do termo *tóde ti* em Aristóteles, ver o curto mas esclarecedor artigo de J. A. Smith, “TODE TI em Aristóteles” (Smith, 2009).

representação que possamos ter, seja das coisas, do mundo, seja de nós mesmos, seja no registro cotidiano seja no científico⁸. E isso não é isento de consequências, porquanto o filósofo estaria recusando todo e qualquer assentimento cujo fundamento seria dado pelo objeto, sua existência e suas determinações objetivas, para circunscrever todo domínio da vida e de suas representações a um assentimento de fundamento meramente subjetivo. Tal recondução de todo assentimento à mera crença e, por conseguinte, de negação de qualquer tipo de assentimento que, como a certeza apodítica, está fundada na determinação do objeto, se expressa no *corpus nietzschiano*, por exemplo, na reformulação que ele faz da famosa pergunta kantiana acerca da possibilidade dos juízos sintéticos a priori, juízos de assentimento fundado no conhecimento do objeto: “é tempo, finalmente, de substituir a pergunta kantiana, ‘como são possíveis juízos sintéticos a priori?’, por uma outra pergunta: ‘por que é necessária a crença em tais juízos?’” (Nietzsche, 2016, p. 17 – KSA 5.25).

O que entender, então, dessa noção de crença e particularmente de “crença na coisa”? Para responder a essa pergunta, limitemos em um primeiro momento nosso escopo a uma pergunta mais simples. Perguntemo-nos: o que é a coisa, para Nietzsche? A resposta a essa pergunta se inicia pela recusa de qualquer existência da coisa independentemente de nós. Em um fragmento póstumo também do outono de 1887, Nietzsche anota: “A coisidade é apenas por nós criada”. (FP 9 [106], 1887, KSA 12.396.) O que nos aparece como dado, como estando aí, existindo independentemente de nossa intervenção, é na verdade, fruto de uma produção nossa: a coisa não existe em si, mas é criada por nós. Segundo Nietzsche, essa criação tem sua origem na estabilização e fixação do “caos de sensações” (*Ibid.*)⁹ que originariamente nos está dado: nesse *caos* nada é reconhecível, nada é idêntico a si mesmo, e é só mediante a linguagem e a atividade de caráter poético e retórico própria a ela¹⁰, que nós,

⁸ A partir de nosso parco conhecimento da literatura de comentário, ignoramos trabalhos que analisem o conceito de crença em Nietzsche. Como defenderemos mais adiante — e novamente a partir de nossas fraquezas —, o conceito de crença pode ser compreendido a partir de um paralelo com o conceito kantiano de crença, particularmente como este é elaborado no capítulo da *Crítica da razão pura*, “Sobre opinião, saber e crença”.

⁹ Um defensor da tese realista do mundo como vontade de poder de pronto ergueria sua voz aqui dizendo que esse caos das sensações e o que normalmente o acompanha, o fluxo indefinido do vir a ser, necessariamente apontam para uma realidade exterior à interpretação, logo, uma realidade objetiva. Salvo engano, tal é a leitura de Mattioli (2013) e mesmo de Nasser (2015). Não o negamos, embora ainda haja textos de Nietzsche que matizam tal leitura. O que estamos querendo chamar a atenção é que mesmo se há aqui uma ontologia, ela não é e não pode ser no mesmo sentido da tradição metafísica que vigorou até então.

¹⁰ Nietzsche concebe a linguagem como essencialmente retórica, ou seja, como produto das figuras de linguagem que desde o princípio atuam inconscientemente na construção tanto semântica quanto sintática de uma língua, figuras que a retórica procura sistematizar como tropos de uso consciente e intencional. Esse caráter essencialmente retórico e poético da linguagem já está presente desde o início dos trabalhos de Nietzsche, como em seu “Curso de retórica” (proferido entre 1872 e 1873) e em seu póstumo de 1873 “Sobre verdade e mentira em sentido extramoral”, e se mantém no decorrer de sua obra madura, como tentaremos deixar claro a seguir, por exemplo, com a análise do § 5 do capítulo 3 do *Crepúsculo dos ídolos*, no qual ele remete a criação do conceito de Ser a “transposições” e deduz a razão a partir da linguagem. Essa atividade criadora (poética e

ou a vida se quisermos, igualamos o desigual, conformamos o confuso e ajustamos um mundo para nós — “um mundo de casos idênticos”. “Criamos, com isso, um mundo que é calculável, simplificado e inteligível para nós”. (FP 9 [144], 1887, KSA 12.418) Comentando aquilo que é próprio psicologicamente à nossa perspectiva humana, a saber, que ela é determinada pela nossa carência de comunicação, Nietzsche assegura que para que algo seja comunicado, é preciso que ele seja percebido como “ajustado” <*zurechtgemacht*>, como “novamente reconhecível”, do contrário não haveria *coisa* sobre a qual pudéssemos enunciar algo. Nietzsche explicita o que seria esse “ajustamento”:

o material dos sentidos é ajustado pelo entendimento, reduzido a traços principais, tornado semelhante, subsumido sob algo familiar. Portanto: a indistinção e o caos da impressão dos sentidos são como que logicizados <logisiert>. [...] a ‘realidade’ encontra-se no constante retorno de *coisas* iguais, familiares, aparentadas, no seu *caráter logicizado*, na crença de que aqui podemos contar, calcular. (FP 9 [106], 1887, KSA 12.395)

Coisas, isto é, coisas iguais, que permanecem idênticas a si, só surgem, portanto, mediante essa *logicização* do caos, porque fora dela não há ordem alguma, não há coisa idêntica alguma, não há substância alguma, mas tão somente confusão, fluxo indefinido e indistinto. E é uma *logicização* justamente porque o que é introduzido no caos, a fim de instaurar uma ordem e a possibilidade de formulação de coisas e casos idênticos, é justamente o esquema que depois será formulado de modo consciente na lógica como a forma essencial do discurso apofântico. Em outro póstumo da mesma época, Nietzsche escreve:

Nosso constrangimento subjetivo de crer na lógica exprime apenas que muito antes de a lógica nos vir à consciência, não fizemos nada mais do que *introduzir seus postulados no acontecer*: agora os encontramos no acontecer — e não podia ser de outra maneira — e pensamos então que esse constrangimento garante algo sobre a “verdade”. Somos nós que criamos “a coisa”, a “coisa igual”, o sujeito, o predicado, o fazer, o objeto, a substância, a forma, depois de termos por muito tempo empreendido o tornar igual, o tornar grosseiro e

retórica) da vida nós reconduzimos aqui àquilo que Nietzsche chama no § 230 de *Para além de bem e mal* de “vontade fundamental do espírito”: “a força que tem o espírito, de apropriar-se do que lhe é estranho, manifesta-se num forte pendor a assimilar o novo ao antigo, a simplificar o complexo, a rejeitar ou ignorar o inteiramente contraditório: do mesmo modo ele arbitrariamente sublinha, destaca e ajeita para si determinados traços e linhas do que lhe é estranho, de cada fragmento do ‘mundo exterior’” (Nietzsche, 2016, p. 122 - KSA 5.165). É bem estabelecido entre os comentaristas que essa concepção nietzschiana da linguagem como produto de um uso retórico inconsciente advém da influência da obra de Gustav Gerber, *Sprache als Kunst*, da qual, aliás, Nietzsche extrai alguns trechos para seu curso de retórica e para o ensaio sobre verdade e mentira no sentido extramoral. Sobre a influência de Gerber sobre Nietzsche, ver o artigo de Meijers, “Gustav Gerber und Nietzsche” (1988).

simples. O mundo nos aparece como lógico, porque nós antes o logicizamos”.
(*FP* 9 [144], 1887, KSA 12.418)

Ora, não à toa, o mecanismo pelo qual o mundo será logicizado por essa atividade criadora e poética, que ajusta, falsifica, manipula, desconsidera diferenças, será justamente o mecanismo de projeção no mundo da *categoria da substância*, aquela mesma categoria fundamental da ontologia. Em um texto famoso do *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche atribui o artigo definido neutro <das> a essa atividade criadora — portanto, anterior a qualquer denominação do eu — e descreve o mecanismo de ordenação do mundo, de admissão do ente, tal como depois a filosofia primeira ou ontologia tomará como seu objeto de consideração:

isso vê por toda parte agente e ato <*Täter und Tun*>: isso crê na vontade como causa em geral; isso acredita no ‘eu’, no eu como ser, no eu como substância, e *projeta* a crença no eu-substância sobre todas as coisas — apenas então *cria* o conceito de ‘coisa’... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, introduzido sub-repticiamente; apenas da concepção ‘eu’ se segue, como derivado, o conceito de ‘ser’. (Nietzsche, 2017, p. 22-23¹¹ — KSA 6.77)

Nesse processo de gênese do ente, portanto, primeiro a linguagem separa agente e efeito e atribui a todo efeito um autor, uma causa, o que já é segundo Nietzsche uma mitologia¹², porque no fluxo caótico e indefinido tudo é ação e essa separação já é antropomorfismo — “não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; o ‘agente’ é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo” (*Id.*, 1998, p. 36 — KSA 5.279).; depois, a linguagem projeta sobre o mundo esse eu que tem uma vontade, que é causa, age e tem o princípio da ação em si mesmo, e cria para si um mundo de coisas que detêm em si seu princípio de ação, que são a causa de sua atividade, tornando-os, por consequência, agentes. Daí a afirmação contida em outro fragmento do outono de 1887: “nós inventamos a coisidade conforme o modelo do sujeito, introduzindo-o interpretativamente no caos das sensações <*in den Sensationen-Wirrwarr hineininterpretiert*>” *FP* 9 [91], 1887, KSA 12.383). Conforme o modelo do sujeito, que, todavia, também não é algo dado, mas “algo acrescentado poeticamente” <*etwas Hinzu-Erdichtetes*>, que, por consequência, não deixa de ser fruto de uma falsificação, uma ficção lógica que a própria linguagem cria para levar a cabo essa logicização do mundo e de si. Nessa medida, o conceito de eu já é para Nietzsche uma construção do pensamento, algo portanto constituído, “ele não é nada que

¹¹ Tradução modificada.

¹² Cf. *FP* 2 [84] 1885/ 1886, KSA 12.103.

atua, mas é apenas uma ficção” (*Ibid.*), “uma ficção reguladora, com o auxílio da qual é introduzida, criada no mundo do vir a ser uma espécie de constância, logo, de cognoscibilidade. [...] Quão habitual e imprescindível possa ser agora essa ficção, isso não prova nada contra seu caráter ficcional <Erdichtetheit>: algo pode ser uma condição da vida e, não obstante, ser *falso*”. (*FP* 35 [35], KSA II.526)

É dessa maneira, então, que surge o conceito de “coisa”, conceito fundamental de toda filosofia primeira ao delinear o que seria o ente enquanto ente. A coisa, segundo Nietzsche, é uma criação da vida e da linguagem, que se realiza graças a uma atividade criadora que introduz no fluxo caótico das sensações uma ordem ao projetar nele a categoria de eu-substância, que, por sua vez, não passa de uma ficção dessa própria atividade criadora. De um ponto de vista mais geral, se a coisa, que é pressuposto ontológico da lógica, já é ela própria somente mero produto de uma atividade criadora, que justamente constrói o algo determinado igual a si mesmo no caos das sensações, então, toda a lógica e todo exercício do discurso apofântico só podem funcionar sob a pressuposição dessa atividade produtora do mundo ficcional.

O juízo não cria o fato de que pareça existir um caso idêntico. Antes, ele acredita perceber um tal; ele trabalha sob a pressuposição de que há em geral casos idênticos. Como se chama essa função que tem de ser bem mais velha, que, trabalhando desde o início, iguala casos em si desiguais e os simplifica? [...]. Não poderia haver nenhum juízo sem antes que, no interior das sensações, se exercesse uma espécie de igualação. [...] Antes de se julgar, já deve ter sido ocorrido o processo de assimilação: portanto, encontra-se aqui previamente uma atividade intelectual, que não aparece à consciência (*FP* 40 [15], 1885, KSA II.634-5).

Assim, anteriormente ao exercício daquilo que os lógicos chamam de bipolaridade, da possibilidade de enunciar um fato verdadeira ou falsamente, conforme se adequa ou não a ele, é necessário o exercício dessa atividade criadora que precisamente ao instituir a coisa torna possível que ela seja objeto de um discurso sobre ela. Essa atividade seria, portanto, anterior ao exercício do juízo e, por conseguinte, a toda consciência. É ela que institui a base ontológica sobre a qual podemos formular conscientemente nossos enunciados, sendo, por isso, responsável pela possibilidade da significatividade de um juízo. Em outro fragmento, Nietzsche anota: “antes de se pensar, já se tem de ter criado <gedicht>; o conformar <Zurechtbilden> a casos idênticos, à *aparência* do igual, é mais originário do que o conhecer do igual”. (*FP* 10 [159], 1887, KSA II.550). Mais que isso: é o conceito de verdade como adequação entre o intelecto e a coisa, entre a representação e o mundo, que com isso é posto fora de circulação. A ideia de que a verdade consiste na adequação do enunciado com o mundo já pressupõe a própria constituição do mundo, que, como vimos, é

justamente obra dessa atividade. A ontologia clássica não só não toma consciência desse processo mais elementar e inconsciente — no sentido de anterior à consciência — de ordenação do mundo, como também não percebe que a verdade de que fala nunca pode atingir nenhum grau de objetividade absoluta. O referente é um antropomorfismo e não há juízo apofântico, juízo que pretenda representar a realidade em sua essência.

Tal revelação de uma produtividade criadora anterior ao suposto juízo apofântico, que, nessa medida, problematiza toda concepção de uma ontologia enquanto doutrina do ente nele mesmo, não é estranha ao pensamento transcendental de Kant e, aliás, já está anunciada em sua revolução no modo de pensar, na qual, lembremos, a “razão só compreende aquilo que ela mesma produz segundo seu projeto” (Kant, *KrV*, B XIII)¹³. Se o pressuposto de toda ciência do ente nele mesmo é de que há uma estrutura essencial do ser para além do discurso sobre ele, tal pressuposto é anunciado de modo inequívoco por Aristóteles quando, ao final do livro *épsilon* da *Metafísica*, recusa o sentido autêntico de ser ao “ser como verdadeiro”, porque este “consiste em uma afecção do entendimento” e “não indica uma realidade objetiva subsistente fora da mente” (Aristóteles, *Metafísica*, 1028a1-2), mostrando que o sentido de ser só pode ser dado pelas categorias, que afinal descrevem o ser nele mesmo, “fora do entendimento”. É essa noção de ser fora da mente que Kant põe em dúvida com a noção de “verdade transcendental”, termo cunhado para descrever a função da atividade de síntese categorial do múltiplo da intuição: os esquemas da imaginação, enquanto determinação categorial a priori do tempo puro, ordenam todo o múltiplo da sensação e, nessa medida, tornam possível a aparição de qualquer objeto para a razão, eles “logicizam” o múltiplo ao fornecer o referente para qualquer juízo ulterior sobre ele, podendo este então ser falso ou verdadeiro, conforme corresponde ou não ao objeto instituído pelos esquemas e sua “categorização” do múltiplo. Por isso, Kant dirá ao final que é a “verdade transcendental” que torna possível a “verdade empírica” (*KrV*, A146/ B185), a qual, justamente, consiste na “concordância <Übereinstimmung> de nosso conhecimento com os objetos” (*Ibid.*, A237/B296). Nisto, Kant não só critica a ideia dos antigos de um ente nele mesmo e de uma verdade absoluta, mas também critica a noção moderna de “representação” como imagem ou quadro de algo exterior a ela, pois não há nada transcendente aos esquemas da imaginação produtiva aos quais eles devem se referir para julgar sua realidade, é a própria realidade, as “coisas”, que é criada através dos esquemas. Nietzsche, portanto, está

¹³ Essa aproximação da gênese da “coisa”, segundo Nietzsche, como fixação do fluxo indefinível, com Kant já fora feita por Nasser (2008). De nossa parte, estamos interessados nas consequências para o estatuto do conceito de verdade e da filosofia primeira como ciência que podem advir dessa aproximação.

prolongando a crítica à velha ontologia que Kant já havia empreendido, mas inflendo ela em um sentido não admitido pelo chinês de Königsberg. Se assim como em Kant, há nessa crítica de toda verdade em Nietzsche uma atividade criadora que institui as coisas de que emitimos os juízos, ao contrário do que é próprio da crítica kantiana, não obstante, essa atividade produtiva não se exerce mediante regras a priori previamente fixadas, isto é, mediante as categorias puras do entendimento, mas *empiricamente*. As próprias categorias em Nietzsche já são produto da atividade criadora — da “vontade fundamental do espírito” — que, sem regra prévia, exerce-se de modo localizado no tempo e no espaço segundo as figuras retóricas de linguagem e se solidifica nas “funções gramaticais” (Nietzsche, 2016, p. 25 — KSA 5.35). de cada língua — a própria categoria de eu-substância pode ser reconduzida à metonímia¹⁴. Ora, não havendo mais categoria a priori conforme a qual todos necessariamente devem proceder na síntese do múltiplo, como é na *Crítica* kantiana, não é só a sua acepção correlata de “razão *pura*” que cai por terra, dando lugar à filologia, é também o que essa acepção traz consigo que é posto em questão tanto, digamos, do lado do sujeito quanto do lado do objeto. Assim, como não há mais razão pura enquanto sujeito do conhecimento, ela não pode ser mais objeto de uma ciência, como ainda o era no empreendimento crítico, que se, decerto, condenava a metafísica especial como ciência — porque seus objetos extrapolavam todos os limites da experiência —, ainda assegurava à metafísica geral o estatuto de ciência, na medida em que ela ainda poderia ser uma ciência das formas puras e a priori da sensibilidade e do entendimento¹⁵ — daí a famosa conversão da ontologia, enquanto “ciência das *coisas em si*”, em uma “analítica do entendimento puro”. Agora, em regime de crítica da verdade e de razão reduzida à linguagem, não é mais possível nenhuma ciência a priori e definitiva que explique o modo determinado de logicização do mundo: há diferentes modos de logicizar o mundo conforme os diferentes modos de exercício da “vontade fundamental do espírito” nos quais se solidificam suas categorias e, por conseguinte, suas funções gramaticais. Do mesmo modo, do lado da “coisa”, não há mais porque falar dela como objeto do saber: assim como os objetos da metafísica especial para Kant, para Nietzsche as próprias “coisas” não são fenômenos <*Erscheinungen*>, são meras aparências <*Schein*>, ficções.

¹⁴ Sobre essa gênese das categorias a partir dos tropos, ver Apresentação de Fonseca à sua tradução do *Curso sobre retórica*, particularmente p. 24.

¹⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XIX: “Essa tentativa [de mudança no modo de pensar] é bem sucedida conforme o desejado e promete o caminho seguro de uma ciência à metafísica em sua primeira parte [metafísica geral], isto é, naquela em que ela se ocupa com conceitos a priori aos quais podem ser dados na experiência objetos correspondentes”.

Notemos, portanto, que nesse regime de crítica da verdade a “coisa” nela mesma não existe, não é nada de objetivo, mas é uma ficção. “A lógica (assim como a geometria e a aritmética) só tem validade para verdades fingidas, que nós criamos <*geschaffen haben*>” (FP 9 [97], 1887, KSA 12.390-1). Se a coisa é da ordem da ficção e, portanto, da aparência — é uma aparência lógica, diz Nietzsche —, então igualmente a ela não pode corresponder nada de real e formulável para nós. “A antítese a esse mundo fenomenal, diz fragmento de 1887, *não é* ‘o mundo verdadeiro’, mas o mundo desforme e informulável do caos das sensações” (FP 9 [106], 1887, KSA 12.396). Daí que esse novo estatuto da coisa, formulado por Nietzsche como algo ficcional, que, de direito, é da ordem da aparência e à qual não corresponde nenhum objeto para além dela mesma que, portanto, nunca pode sair de si mesma para determinar a validade objetiva absoluta de sua representação, faz também cair por terra a fundamental distinção metafísica entre “aparência” e “verdade”, entre “mundo aparente” e “mundo verdadeiro”. Novamente aqui, a comparação com Kant se faz produtiva: assim como a aparência de que fala Kant na dialética transcendental, a aparência em Nietzsche também não possui por trás nenhuma essência e, por isso, é de direito um não-saber que nunca pode se transformar em um saber por qualquer exercício racional. É uma aparência espontânea e inevitável que nunca pode ser dissipada¹⁶. O acréscimo da pena nietzschiana em relação à equação kantiana é justamente a revelação da colocação em questão da vontade de verdade: não são só os objetos da metafísica especial que devem ser etiquetados como aparência, mas todo objeto que nos aparece, toda coisa, inclusive os objetos da experiência — da metafísica geral — são também da ordem da aparência que nunca se dissipa. Nesse sentido, é a própria “lógica da verdade” que se dissolve em detrimento da “lógica da aparência”, a única que existe, de modo que o que para Kant se apresentava como “princípios de uso constitutivo da experiência” — os princípios do entendimento — não são nada mais que “princípios regulativos”, exatamente como o eram para ele as Ideias transcendentais da razão¹⁷. O que está se desenhando aqui é precisamente o conceito nietzschiano de “interpretação”.

A interpretação não é a compreensão de um texto já estabelecido, que estaria ali diante de nós, como dado, e à espera justamente de ser interpretado, à espera que nós doássemos um sentido a ele, que existiria antes e para além de nossa perspectiva sobre ele. A interpretação é antes de tudo a própria instituição do texto. É isso o que

¹⁶ Sobre essa aparência que não está associada a um erro psicológico, mas inscrito no uso da razão ou na própria vida, vale a pena cf. o esclarecedor artigo de Lebrun “Do erro a ilusão” (Lebrun, 2001a).

¹⁷ Remetemos aqui ao artigo de Márcio José Silveira Lima: “Funções regulativas em Kant e Nietzsche” (Lima, 2013), que trata justamente deste tema e com cujos apontamentos concordamos quase na sua integralidade, como perceberá o leitor.

nos diz o § 22 de *Para além de bem e mal*, quando critica os físicos modernos que falam em leis da natureza e ainda defendem a “igualdade geral perante a lei”; essas leis, continua Nietzsche, “existem apenas graças à sua interpretação e péssima filologia — não são uma realidade de fato, um ‘texto’, mas apenas um ajustamento <Zurechtmachung> e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna!” (*op. cit.*, p.26 — KSA 5.37). Sob a determinação de outros instintos — outras necessidades —, seria possível estabelecer a realidade com outros ajustamentos, seria outra interpretação, sob a qual, porém, não há nenhuma realidade essencial e da qual, por conseguinte, nunca se pode sair para medir sua validade objetiva: a realidade nunca é um fato, um texto em si ali disponível, mas sempre e inexoravelmente fruto desse ajustamento, que cria para si uma representação da realidade, que é de direito da ordem da aparência.

Daí que a própria criação originária da coisa, a instituição do mundo das coisas, essa estabilização do fluxo do caos das sensações através da introdução nele das categorias, do igualamento do meramente semelhante e sempre desigual, que é afinal o pressuposto básico de toda lógica, ela própria já é interpretação. Como vimos, não há um texto anterior a essa estabilização do caos que pudesse servir de base para ela, e à categoria de substância não corresponde nada de real (Nietzsche, 2001, § III). A antítese ao mundo aparente das ficções lógicas não é o mundo verdadeiro, mas o caos, in formulável e sem forma. É, portanto, a própria interpretação que institui a ordem, a estrutura do mundo ou, se quisermos, o texto que os metafísicos dogmáticos sempre acreditaram já estar ali presente. Não à toa, os termos “falseamento”, “omissão”, “ajuste”, “ajustamento” são utilizados recorrentemente quando Nietzsche pretende descrever esse processo de ordenação do caos — termos que parecem sempre também quando define o que é interpretação: a essência do interpretar, nos diz o §24 da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, é “violentar, ajustar <Zurechtschieben>, abreviar, omitir, preencher, imaginar <Ausdichten>, falsear” (*op. cit.*, p. 139 — KSA 5. 400).

Crença: finalidade e carência

Explicando assim como surge a coisa, a saber, mediante uma atividade que projeta no caos a ficção do eu substância, iguala o desigual, e que tem como resultado um mundo da aparência, a nunca ser dissolvido, aquilo que Nietzsche chama de interpretação, é necessário retomar a pergunta de que partimos acerca da natureza da crença: por que, então, cremos nas coisas, se elas são ficções, uma aparência incontornável? Se não há nenhum objeto para além da interpretação, se não há nenhum mundo para além dessa representação que eu crio dele, se ela é falsificadora, um

fingimento e fruto de ficções lógicas, por que cremos nela, ou melhor, por que acreditamos em nossa interpretação? É no encaixe dessa pergunta que desvendaremos o caráter subjetivo do assentimento ligado à interpretação, que, como já indicado, se expressa justamente no conceito de crença. A crítica da verdade e, com ela, a morte da ontologia passavam justamente por esse adendo de que não são meramente as coisas o pressuposto da lógica, mas a crença nelas. Com esse passo, consolida-se o sentido do encaminhamento de todos os domínios do saber, tanto os da metafísica especial quanto os da metafísica geral — a ontologia —, sob a rubrica da aparência. Deve-se dizer, em suma: a morte da ontologia seria contemporânea à elevação da interpretação a conceito filosófico fundamental, ambas tendo seu lugar quando a vontade de verdade põe a si mesma em questão.

Quando perguntamos por que cremos nessa representação do mundo que a própria vida faz e que só com ela institui o mundo tal como o percebemos, enquanto mundo ordenado de coisas, formulamos aquela questão fundamental acerca da “validade objetiva” das representações: por que dotamos essa representação do mundo de uma validade que extrapola a própria representação, por que cremos nessas ficções e as tomamos por verdadeiras <*Fürwahrhalten*>, como se elas representassem objetos com suas determinações, substâncias com seus acidentes, um mundo ordenado, nunca suspeitando que estamos diante de uma aparência, de uma criação da vida para se conservar, à qual não corresponde e nunca poderá corresponder, de direito, nada de real? A resposta a essa pergunta fundamental apenas consolida o movimento de recondução da lógica da verdade à lógica da aparência e de todo uso constitutivo dos princípios cognitivos a um uso heurístico, tal como pensado por Kant nas Ideias da razão, ou seja, consolida-se nessa resposta o caráter “reflexionante” da interpretação em Nietzsche¹⁸.

Nietzsche afirma que é a necessidade ou carência prática <*praktisches Bedürfnis*> que determina o caráter coercitivo, necessário, dessa imposição de regularidade e formas ao caos, quer dizer, é a utilidade e a serventia de uma tal interpretação que garante a validade de sua crença. O §III de *A gaia ciência* explicita esse caráter pragmático da crença, de por que necessitamos, carecemos, desse ordenamento do mundo através da criação dessas ficções lógicas: sem ele, é a própria vida que sucumbiria: “quem não soubesse distinguir com bastante frequência o ‘igual’, no tocante à alimentação ou aos animais que eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidades

¹⁸ Lebrun (2001b, p. 70) já havia adiantado que a reflexão em Kant é da mesma natureza que a interpretação nietzschiana, estamos dizendo que é a interpretação em Nietzsche que é de natureza reflexionante, tal como esta é pensada por Kant.

de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante” (*Op. cit.*, p. 139 — KSA 3.471). É o que o § 4 de *Para além de bem e mal* também afirma quando diz que “sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo do puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver” (*op. cit.*, p. 11 — KSA 5.18).

Qual é então o sentido pragmático e utilitário dessa necessidade ou carência prática? Tudo gira em torno da compreensão desse termo “carência” <Bedürfnis> e de por que necessitamos <nötig haben> crer naquilo que pode muito bem ser falso, mas que mesmo assim e apesar disso é acreditado por nós como verdadeiro. Tanto *Bedürfnis* quanto a expressão *nötig haben* (ou *nötig sein*), comparecem em uma miríade de situações, sempre denotando a necessidade, no sentido de carência e de precisão, que está na base de toda interpretação e que, por isso, lhe assegura que seja digna de fé. Alguns exemplos: i) o texto já citado do §11 de *Para além de bem e mal* que reformulara a questão kantiana assim continua: “por que é necessária <ist nötig> a crença em tais juízos?” — isto é, de compreender que, para o fim da conservação de seres como nós, é preciso *acreditar* que tais juízos são verdadeiros; com o que, naturalmente, eles também poderiam ser falsos” (*op. cit.*, p. 17- KSA 5.25); ii) o próprio título do § 347 de *A gaia ciência* soa: “Os crentes e sua necessidade <Bedürfnis> de crer”, e seu início é: “o quanto de *fé* alguém necessita <nötig hat> para crescer, o quanto de ‘firme’ que não quer ver sacudido, pois nele se *segura* — eis uma medida de sua força” (*op. cit.*, p. 240 — KSA 3.581); por fim, iii) o próprio Nietzsche no Prefácio de 1886 a *Humano demasiado humano* reconduz o seu ideal — se assim podemos chamá-lo — de “espíritos livres” a uma carência sua, afirmando: “foi assim que há tempos, quando necessitei <nötig hatte>, inventei para mim ‘espíritos livres’ [...]: não existem esses ‘espíritos livres’, nunca existiram — mas naquele tempo, como disse, eu precisava <nötig hatte> deles como companhia” (*op. cit.*, p. 8 — KSA 2.15).

Ora, essa carência da própria vida que a faz lançar mão de uma representação — uma interpretação — para se conservar e por isso a constringe a crer nessa sua representação, pode ser explicada, como já indicado, pelo uso das Ideias da razão de Kant e de seu caráter reflexionante. Uma ideia é uma representação teórica que não representa objeto algum e, portanto, não é nenhum saber de objeto, mas que tem de ser admitida a fim de satisfazer um propósito da razão de unidade sistemática de seu uso nos fenômenos, seja no domínio teórico seja no domínio prático, e que se realiza sempre a partir da pressuposição de uma *finalidade* da natureza em vista da mente — finalidade designada nos textos da Introdução à *Crítica da faculdade de julgar* pelo termo *zum Behuf*, que traduzimos aqui por “em vista de”: é nesse “em vista de” que se exprime o caráter pragmático do uso reflexionante das ideias. Assim, no domínio da natureza, a razão exige a unidade de todas as leis e formas particulares

empíricas deixadas indeterminadas pelas leis transcendentais do entendimento. Para unificar todas essas formas empíricas, não unificáveis através das regras do entendimento, a faculdade de julgar tem um princípio transcendental de *pressupor* nelas uma unidade, que é projetada justamente através de uma *representação* da natureza, na qual um outro entendimento — uma razão suprema, que não passa de uma *ficção* — teria como que organizado a natureza nessas suas formas particulares empíricas *para* nossa razão (em gêneros, espécies e sub-espécies, como se sabe), quer dizer, “*como se* um entendimento (embora não o nosso) as tivesse dado *em vista* <zum *Behuf*> da nossa faculdade de conhecimento para tornar possível um sistema da experiência segundo leis naturais particulares” (Kant, *KU*, AA, V, p.180). — Essa representação da natureza não é nenhum conceito determinado de objeto, e este “em vista de <zum *Behuf*>” já denota a relação de finalidade entre essa representação da natureza pressuposta pela faculdade de julgar e a mente, na qual é *admitida*, sem mais e pura e simplesmente, uma concordância dessas formas particulares com a razão. “Essa concordância da natureza com nossa faculdade de conhecimento é pressuposta a priori pela faculdade de julgar em vista <zum *Behuf*> da sua reflexão sobre ela segundo suas leis empíricas” (*Ibid.*, p. 185). No domínio moral, igualmente, a razão lança mão das Ideias de Deus e da imortalidade da alma para projetar uma representação do mundo que seja promotora da ação moral no mundo — “em vista” da lei moral —, fazendo o mundo e as ações nele concordarem com as exigências da lei moral e com as condições de sua aplicabilidade (*Ibid.*, p. 450/470 e *KpV* AA, V, 113/126). Ao fim e ao cabo, a justificação de admissão dessas representações da natureza, dessas Ideias, se dá justamente pelo interesse da razão ou, conforme Kant o denomina frequentemente, pela sua carência.

No pequeno, mas luminoso opúsculo kantiano “O que significa orientar-se no pensamento?”, essa relação do uso de uma ficção para dar satisfação a uma carência da razão, cujo fundamento é seu interesse, é elaborada de forma clara e concisa. Nele, Kant se pergunta como é possível ao pensamento se orientar no espaço da noite espessa do suprassensível, onde não é possível à razão determinar nenhum objeto, já que para a nossa razão finita só há objeto do saber e, portanto, saber objetivo na experiência. A resposta dele é esclarecedora para a presente questão: “a razão, na determinação de sua própria faculdade de julgar, não é mais capaz de trazer seus juízos sob uma máxima determinada segundo fundamentos cognitivos objetivos, mas exclusivamente segundo fundamentos subjetivos de distinção. Esse meio subjetivo que ainda resta não é outro do que o sentimento da carência <*Bedürfnis*> da própria razão” (Kant, AA, VIII, p. 136). Mesmo que nada esteja decidido quanto à existência do objeto afirmado pela ideia e da sua conexão com o mundo e o conjunto dos objetos da experiência,

entra em cena aqui o direito da carência da razão de, como de um fundamento subjetivo, pressupor e admitir algo que não é da ordem do compreensível, do conhecimento, fundado em qualquer determinação do objeto, mas que tem de ser admitido como existente em vista da realização da própria razão. Não sem razão, Kant chama as ideias de “ficções heurísticas” e “*focus imaginarius*”. E a aparência própria às ideias tem lugar, justamente, porque a razão é levada a tomar as condições subjetivas do pensamento pelas condições do próprio objeto, o que é o caso nas ideias da razão: nelas, não podemos evitar a aparência, “pois devemos pensar um objeto incondicionado e não há nenhuma outra maneira de pensá-lo além daquela que inclui em si a natureza particular de nosso sujeito” (Lebrun, 1993, p. 89)¹⁹.

Por sua vez, se essa admissão teórica não se funda em razões objetivas, mas tão somente no princípio subjetivo da razão de que sua carência precisa ser satisfeita, essa admissão teórica tem de ser uma crença, isto é, um assentimento subjetivamente suficiente, mas objetivamente insuficiente, cuja lacuna nunca poderá ser preenchida por nenhum saber, porque a razão nunca poderá chegar a encontrar um objeto ali nessa representação teórica e a aparência, portanto, nunca pode ser dissipada. Aqui é a carência, o interesse da razão, que dá fundamento ao assentimento a essa representação da origem do mundo — daí também o nome dado a esse assentimento de “fé racional”.

Em boa medida, é essa mesma estrutura da crença racional kantiana que encontramos na estrutura da interpretação, tal como elaborada por Nietzsche. Como já vimos, a interpretação não é a leitura de nenhum texto previamente dado, mas a instituição do próprio texto. Isso significa que ele não tem nenhum critério objetivo, para além de sua necessidade subjetiva, que servisse de padrão de medida para mensurar sua validade. Ao contrário, é a própria carência prática e seu aspecto valorativo que determina o caráter do assentimento que perpassa a interpretação — com a diferença de que seu caráter pragmático, a relação de finalidade da representação do mundo com as próprias carências da vida — *zum Behuf* —, aparece em Nietzsche de modo ainda mais claro: sob a fórmula “zum Zweck”. A interpretação é empreendida “em vista” de satisfazer as necessidades e os impulsos da vida: “com o fim <zum Zweck> de conservação da vida” diz o § II de *Para além de bem e mal*, “para fins <zum Zweck> de designação, de entendimento, não de explicação”, dirá o seu §21, “para fins <zum Zweck> de acordo e cálculo” dirá também um póstumo de 1888 (*FP* 14 [152], 1888, KSA 13.334). Em resumo, eu lanço mão de uma representação ficcional

¹⁹ Fazemos uso aqui da definição de Lebrun, apenas porque ela parece realçar mais a natureza da aparência, embora ela quase reproduza a própria definição de Kant, que comparece diversas vezes nas três *Críticas*: “é possível pôr toda *aparência* no fato de se tomar a condição subjetiva do pensamento pelo conhecimento do objeto” (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A396).

do mundo, de uma aparência, à qual não corresponde nada no mundo — pois é ela que institui esse mundo —, tão somente em vista da satisfação do impulso da vida, dessa carência da vida, que nunca deixa de ser um fundamento subjetivo de assentimento, nunca podendo se tornar algo objetivo, referido a qualquer objeto. A aparência de um mundo ordenado de coisas é criada porque eu necessito dessa representação para viver. Do contrário, a vida sucumbiria. E porque se trata de um fundamento subjetivo do assentimento, dessa carência prática da vida de criar e ordenar o mundo, esse assentimento é sempre da ordem da “crença”, que nunca, em hipótese nenhuma, poderá se tornar um saber objetivo — falta aqui qualquer fundamento objetivo de determinação dessa interpretação. “São nossas carências que interpretam o mundo; nossos impulsos e seus prós e contras”, diz Nietzsche em fragmento do final de 1886, início de 1887 (KSA₁₂.315). Daí a ideia tão cara a Nietzsche de que é possível pensar que a existência é “uma existência essencialmente *interpretativa*” (Nietzsche, 2001, p. 278 — KSA 3.626) e de que a perspectiva é a condição fundamental de toda vida (*Id.*, 2016, p. 8 — KSA 5.12).

Por tudo isso, parece que agora é possível atribuir o peso devido àquela oração de que partimos: a crença nas coisas é o pressuposto da lógica. A lógica pressuporia uma doutrina do ser — da coisa — isomórfica à forma essencial do enunciado, calcada particularmente na categoria de substância; como esta ontologia, todavia, é um produto ficcional da vida mediante a linguagem, que, porque fundada em uma carência da vida, só tem um fundamento subjetivo de assentimento, nunca objetivo, é unicamente objeto de crença, nunca de um saber. Com isso, pareceria estar explicada a “crença nas coisas como pressuposto da lógica”. E no entanto, há algo mais que intervém nesse processo e que é responsável pelo surgimento dessa própria disciplina científica chamada filosofia, particularmente a tal filosofia primeira ou ontologia. É que se a produção da aparência, das ficções lógicas, é algo fundamental de toda vida, se é próprio à vida uma “vontade de aparência” <*Wille zur Täuschung*>, porque sem ela a vida mesma sucumbiria, não está dada com ela a hipótese dessa ordem ficcional — que é, afinal, a ordem das coisas idênticas a si mesmas — em uma ordem não mais aparente, mas válida em si mesma, uma ordem que carregaria todos os atributos de uma realidade em si, desvinculada daquele que a vê e da sua perspectiva, isto é, de uma realidade tal como sempre a caracterizou a filosofia primeira. Se é verdade que há como que um “uso natural” e mesmo necessário da aparência para que a vida se conserve e se fortifique, elevar-se sobre esse uso natural, fazendo dele objeto de uma consciência por assim dizer de segundo grau, para afirmar que por trás dessa aparência há sim um objeto em si, que essa representação possui uma validade absolutamente objetiva e que essa realidade existe “fora” da perspectiva, sendo por isso passível de ser objeto de uma doutrina do ente enquanto

ente, já é dar um passo que não está inscrito na própria “vontade fundamental do espírito”. Não está dada com a “vontade de aparência” a “vontade de verdade” e a doutrina que ela traz consigo, isto é, a doutrina do ente enquanto ente, como o referente “fora da mente” à qual todo enunciado deve se conformar. Quer dizer, a ontologia enquanto doutrina do ser, que institui o que é a realidade em si e particularmente o que é uma coisa (por isso, possível objeto de um discurso apofântico), é uma invenção que ocorreu em determinado momento histórico e que, por ser uma invenção sobre o uso já espontâneo das ficções, tem de ser fruto de determinada valoração moral que se eleva acima da carência espontânea de conservação e fortalecimento da vida.

Aqui, pois, entram em cena os textos de Nietzsche que reconduzem o nascimento da filosofia na Grécia — na sua figura platônica — à instituição de uma nova estimativa de valor que despreza toda aparência e toda perspectiva — toda arte —, que tem ódio a toda mudança, a toda contradição, porque vê nelas a origem de todo sofrimento e vê no sofrimento algo inaceitável, a ser evitado a todo custo. Sob essa estimativa de valor ascética, a filosofia enquanto platonismo opõe a esse mundo da aparência o “mundo verdadeiro”, aquele no qual não há dor nem sofrimento. “O homem procura a ‘verdade’: um mundo, que não se contradiz, não ilude <täusch>, não se altera, um mundo *verdadeiro* — um mundo no qual não sofremos: contradição, ilusão, alteração — origem do sofrimento!” (FP 9 [60] 1887, KSA 12.364). O remédio contra o sofrimento é conhecer a realidade em si mesma, o mundo verdadeiro eterno e idêntico a si mesmo. E, portanto, a instituição da verdade, do “homem teórico” e seu “otimismo lógico” estão a serviço dessa estimativa de valor que se contrapõe à vontade de aparência e que hostiliza toda mudança e vir a ser, estimativa de valor surgida na Grécia antiga com a *décadence* da velha nobreza grega e que, por sua força, se constituiu como o próprio arcabouço conceitual do ocidente — até que ela própria se colocasse em questão, com a “morte de Deus”. No Prefácio de 1886 a *Aurora*, Nietzsche se pergunta: “a que se deve que, a partir de Platão, todos arquitetos filosóficos da Europa tenham construído em vão? [...] A resposta correta seria, isto sim, que todos os filósofos construíram sob a sedução da moral” (Nietzsche, 2004, p. 11 — KSA 3.13). Assim, a filosofia primeira enquanto ontologia e a própria lógica enquanto sua doutrina correlata do discurso apofântico são frutos dessa estimativa de valor, têm sua origem nesse determinado momento histórico e existem “em vista”, “com a finalidade”, de fazer vencer essa forma de vida (ascética). Essa filosofia primeira fala em ente nele mesmo, mas assim como toda interpretação, ela também só se funda na carência prática (subjéctiva) que está em sua raiz e, portanto, só pode ser objeto de crença. E é aqui, pois, apenas quando reconduzida à estimativa de valor que está na sua base que se explica a “crença nas

coisas como pressuposto da lógica”: essas coisas como pressuposto ontológico da lógica não são meramente as coisas produzidas pela atividade criadora da vida, porque estas são meras aparências, e aliás com boa consciência; são essas mesmas coisas só que hipostasiadas em coisas em si, independentemente da perspectiva que sobre elas se lança; e crê-se nelas porque essa forma de vida que anseia pelo idêntico e não contraditório, não mutável e eterno — é vontade de verdade —, tem necessidade de um mundo assim.

A verdade como problema

Não é só que Nietzsche esteja recusando a ideia mesma de um saber absoluto, de uma verdade em si, para além de qualquer aparência, tal como foi defendida pela metafísica dogmática, pelo menos até Kant; cai por terra igualmente toda pretensão de fazer uma doutrina do ente, uma ontologia, porque o mundo nele mesmo, aquém de toda e qualquer interpretação que se faça dele é, enquanto caos, algo informulável e desforme — havendo a possibilidade de infinitas interpretações, não há doutrina do ente nele mesmo. Nesse sentido, toda atribuição ao mundo, toda e qualquer ordem atribuída a ele, toda suposição de uma estrutura essencial do mundo, todo conceito de coisa, já é antropomorfismo — é interpretação. A própria ontologia dos metafísicos nunca deixou de ser um antropomorfismo, fruto de uma criação humana, que só foi tomada como algo existente em si e expressando a essência do mundo nele mesmo, porque, “sob a sedução da moral”, fissurados pela valoração moral ascético-cristã que está na base de sua forma de vida, os metafísicos não tomaram consciência da atividade criadora da vida que está na base de toda interpretação e, a fortiori, de todo o mundo para nós. A suposta doutrina do ser, a suposta estrutura do mundo, é doravante, com Nietzsche, reconduzida à linguagem, aos seus procedimentos retóricos elementares de falsificação, ficção, ajustamento e projeção, e, no limite, à vida e ao perspectivismo que lhe é próprio. Parafraseando Kant, seria possível dizer que “o orgulhoso nome de uma ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer [...] conhecimentos sintéticos a priori de coisas em geral, tem de ser substituída pelo modesto nome”, não de uma analítica do entendimento puro, como queria Kant, pois que este já é imodesto também, mas talvez pelo mais modesto nome de uma “hermenêutica”. E tudo isso fruto de um processo histórico. “Penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que

não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*²⁰ (*Id.*, 2001, p. 278 — KSA 3. 626).

Uma segunda e derradeira consequência dessa subversão que toma corpo na filosofia de Nietzsche é uma espécie de expressão mesma da morte de Deus, ou melhor, é expressão mesma da tomada de consciência da vontade de verdade por ela mesma. Pois se toda interpretação encontra sua justificação na valoração moral que está em sua raiz — é a carência prática que a impulsiona —, e se no caso da metafísica dogmática ocidental esse fulcro valorativo ascético-cristão da interpretação impediu que ela tomasse consciência não só da própria raiz prática e vital de toda interpretação, mas também de sua própria moral ascética, “sob a sedução da moral” que estava, é esse “maior acontecimento recente” que permite à filosofia de Nietzsche se desvincular da moral, situar-se “fora” da moral, vale dizer, para além de bem e mal, questionando assim o “valor da verdade”. “Reflexões sobre preconceitos morais’, se não quisermos que sejam preconceitos sobre preconceitos, pressupõem uma posição *fora* da moral, algum ponto para além de bem e mal” (*Ibid.*, p. 283)²¹. É a constante e crescente crítica da vontade de verdade que, ao pôr abaixo os alicerces de seu edifício metafísico, o mundo verdadeiro e Deus como seu fundamento, como que conjuntamente põe fora de circulação a *crença* no valor da verdade que estava

²⁰ Daí que os termos utilizados na discussão em torno da posição filosófica de Nietzsche, se sua afirmação do mundo como vontade de poder possui um estatuto ontológico, realista, ou referido a interpretação, só ganham sentido no terreno em que a velha ontologia não tem mais nenhuma validade, de modo que a afirmação da leitura realista do mundo como vontade de poder precisa ter a cautela de circunscrever o sentido de “ontologia” utilizado por ela não mais referido a doutrina do ente enquanto ente ou das coisas em si, como sempre o fora a da metafísica dogmática, mas como doutrina de um ser que escapa a toda conceitualização, que está aquém de toda representação, mas a ser entendido como o pano de fundo de toda interpretação, seu fundo, se quisermos. Ao nosso ver, a leitura mais cuidadosa nesse sentido é a de Mattioli (2011), na medida em que ele faz a ontologia surgir a partir de uma análise da própria interpretação: esta implicaria necessariamente em um tempo objetivo e, portanto, em um vir a ser que está além de toda interpretação e mesmo a torna possível. A leitura menos atenta à reviravolta histórica parece ser, por incrível que pareça, a de Heidegger, já que entende a vontade de poder como “determinação do ente no todo” (Heidegger I, 2008, p. 442 e 591-2), classificando essa tese como mais uma determinação “do ser do ente” na história do pensamento ocidental, mais um capítulo na “história do ser”, fazendo uso, por conseguinte, do mesmo arcabouço conceitual da metafísica tradicional, particularmente da metafísica geral — aliás, aos olhos de Nietzsche soaria bastante ingênuo falar em um “ontologia fundamental”. Vale notar, ademais, que essa colocação da vontade de verdade por ela própria faz Nietzsche percorrer em sentido inverso o trajeto do *Sofista*, de Platão, e do Livro 1 da *Física*, de Aristóteles, onde ambos procuram conformar uma doutrina do Ser que satisfaça as exigências do logos predicativo. Com a diferença de que não se trata de um mero retorno à filosofia pré-socrática; antes, é uma certa ascendência de Cálidas — e mesmo do sofista — depois de ter passado pelo périplo da “educação para a verdade que dura dois mil anos” (*A gaia ciência* §357, KSA 3.600 (p. 256)); é uma certa retórica e poética a partir e a através da crítica da vontade de verdade; sua figura concreta é o “espírito livre”.

²¹ Como já dizia Nietzsche no § 4 de *Para além de bem e mal*, quando mostrou que a justificação dos juízos não é qualquer referência a um suposto objeto, mas seu caráter pragmático de utilidade para conservação e promoção da vida: “reconhecer a inverdade como condição da vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de aneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal” (*Para além de bem e mal* §4, KSA 5.18 (p. 11)).

em sua base, isto é, a estimativa de valor que levou à invenção de um mundo verdadeiro como reino do idêntico e, portanto, do não-sofrimento, instaurando, pode-se dizer, uma certa *descrença* nessa valoração — e daí essa posição fora da moralidade europeia, essa libertação da “sedução da moral”²². Lembremos, afinal, que este último capítulo — escrito pela filosofia nietzschiana — culmina na crítica ao cristianismo não só como dogma, mas também como moral²³.

Mas que fique claro: essa *skepsis* na moral, esse situar-se fora da moral, significa superar igualmente as figuras negativas (e derradeiras) dessa vontade de verdade: existencialmente, o niilismo passivo e, filosoficamente, o ceticismo. O *niilismo* se apresenta como uma paralisia da vontade e recusa de valor na vida e no mundo: “em sua última forma [o niilismo] encerra em si *uma descrença em um mundo metafísico* — proíbe a crença em um mundo *verdadeiro*” (FP II [99] 1887, KSA 13.48). O ceticismo, da mesma forma, é interpretado por Nietzsche como paralisia da vontade, “neurastenia e debilidade”: a busca por uma objetividade absoluta, a interdição da emissão de qualquer juízo de valor e uma abstenção geral na filosofia moderna são elementos que levam Nietzsche a descrever a filosofia moderna como um “ceticismo epistemológico” (Nietzsche, 2016, p. 53 — KSA 5.73) e, portanto, como uma forma de filosofia que, por se recolher voluntariamente em uma mera teoria do conhecimento, é incapaz de desatar o nó que se abate sobre a cultura ocidental, ficando, aliás, enclacrada nessa paralisia. Como diz Nietzsche: “a filosofia reduzida a ‘teoria do conhecimento’, na realidade apenas um tímido epouquismo <Epochistik> e doutrina de abstenção: uma filosofia que nunca transpõe o limiar e que *recusa* penosamente o direito de entrar — é uma filosofia nas últimas, um final, uma agonia, algo

²² Certamente, Nietzsche não descreve esse acontecimento que estamos procurando conceituar *apenas sob o aspecto da história do pensamento e da filosofia*, desacompanhado de um lastro histórico-social. Entre os muitos elementos elencados na obra de Nietzsche, podemos aqui salientar ao menos dois que convergem com a morte de Deus: um primeiro se refere à mistura de classes e raças própria à modernidade europeia, cujo produto é o “sentido histórico”, essa capacidade de “perceber rapidamente a hierarquia de valorações segundo as quais um povo, uma sociedade, um homem viveu, o ‘instinto divinatório’ para as relações entre essas valorações com a autoridade das forças atuantes” (*Para além de bem e mal* §224, KSA, 5.157 (p. 115)) — em alguma medida, cabe também ao filósofo, em regime de crítica da verdade, esse sentido histórico; um segundo elemento encontra-se na “laboriosidade moderna” que, “barulhenta, consumidora de tempo, orgulhosa de si, estupidamente orgulhosa, mais que qualquer coisa educa e prepara justamente para a ‘descrença’” (*Para além de bem e mal* §58, KSA 5.76 (p. 55)).

²³ Daí também o próprio Nietzsche se reconhecer como autor de uma suspeita inédita na história da filosofia: a suspeita em relação à moral. Como nos diz nosso filósofo novamente no Prefácio de 1886 a *Aurora*: “desci à profundidade, penetrei no alicerce, comecei a investigar e escavar uma velha *confiança*, sobre a qual nós, filósofos, há alguns milênios construíamos, como se fora o mais seguro fundamento — e sempre de novo, embora todo edifício desmoronasse até hoje: eu pus a solapar nossa *confiança na moral*” (*Aurora* “Prefácio” §2, KSA 3.12 (p. 10)).

que faz pena” (*Ibid.*, p. 95)²⁴. Nessas duas figuras negativas diante da morte de Deus, o nada afirmado tanto na moral quanto na filosofia só é um nada em relação àquilo que foi negado: porque todo sentido era unicamente reconduzido à verdade e ao mundo verdadeiro e porque estes mesmos foram postos fora de circulação, é que se afirma a ausência de qualquer outro sentido e mesmo, no caso da filosofia, um suposto equívoco metodológico de querer negar qualquer sentido e valor da existência em geral. Portanto, nos dois casos, a vontade de verdade e a sua moral ainda têm a última palavra e não foram superados.

Ao contrário, situar-se fora da moral cristã, isto é, colocar em questão a própria vontade de verdade, significa afirmar que o sentido da existência não pode se circunscrever à verdade e à doutrina do ser que lhe é própria. Como já visto, é justamente porque a verdade foi posta em questão que não há mais um ser, uma realidade em si, ao qual todos devem corresponder ou se adequar — o mundo voltou a ser infinito — e, portanto, a criação do sentido — o que é próprio à vida — está novamente em aberto, o sentido não está dado como existente. Daí a afirmação de Nietzsche de que “a crença de que o mundo que deveria ser *é*, existe efetivamente, é uma crença dos improdutivos, *que não querem criar um mundo* como ele deve ser. Eles colocam o mundo como existente e procuram meios e caminhos para o atingir. — ‘Vontade de *verdade*’ como *impotência da vontade de criar*” (FP 9 [60], 1887, KSA 12.365). Daí também a morte de Deus ser para Nietzsche uma boa nova que deve ser saudada. É aqui, pois, que entra em cena a figura do “espírito livre”. Se há seus representantes na história passada, ele é tornado fruto maduro, não obstante, em regime da morte de Deus, quando a fixação da crença em um sentido único e transcendente foi posta fora de circulação, uma certa descrença geral foi introduzida: o espírito livre é aquele justamente que não se fixa em nenhuma interpretação e na sua respectiva crença, que aceita com boa consciência o perspectivístico e a aparência da vida e que, por isso, pode transitar pelas diversas interpretações sem cair no fanatismo de afirmar uma contra as demais. “Pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que o espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira do abismo. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência” (Nietzsche, 2001, p. 241 – KSA 3.583). A colocação da

²⁴ Talvez não seja despropositado aventar que a forma mais perfeita desse ceticismo epistemológico seja a fenomenologia husserliana, na medida em que a *epoché* fenomenológica não só impediria a intromissão de qualquer prejuízo do filósofo, mas também de emitir qualquer juízo sobre a existência, tal como Nietzsche afirma ser próprio a esse ceticismo epistemológico. Isso mostraria certa “ingenuidade” histórica de Husserl e poderia auxiliar na explicação de sua ulterior *krisis*: esta seria o reverso do ceticismo epistemológico de partida. Sobre isso, vale a pena ver Moura, 2001.

vontade de verdade por ela mesma, portanto, significa a própria superação de si: a morte de Deus implica ao mesmo tempo a morte da forma como se filosofou até então; a verdade e a velha ontologia morrem, entra em cena o conceito de interpretação, e se é possível falar doravante em “ontologia”, o é em um sentido inédito, outro que o tradicional — daí que a discussão em torno da posição ontológica de sua filosofia só tem sentido nesse terreno por ela mesma aberto e concebido. Nietzsche tinha plena consciência de que esse movimento histórico toma corpo conceitual em sua filosofia. Esta, ponto de passagem, não deixa de ser o anúncio de um novo tempo, mesmo que sua transição demore ainda alguns séculos de conflito entre o ainda não se desvencilhar de querer sentido só através da verdade e o saber dessa impossibilidade²⁵.

Referências bibliográficas

- Aristóteles (2017). *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola. Trad. Giovanni Reale (trad. para o português: Marcelo Perine).
- Baumbargen, A. G. (2004). *Metaphysik*. Norderstedt: Dietrich Scheglmann Reprints. Trad. Georg Friedrich Meier.
- Fonseca, T. (1999). “Apresentação”. In: *Curso de retórica — Cadernos de tradução, vol. 4*. São Paulo: Departamento de Filosofia — USP. Trad. Thelma Lessa da Fonseca.
- Fonseca, T. (2007). *Nietzsche e a auto-superação da crítica*. São Paulo: Humanitas Editorial.

²⁵ Aqui é preciso fazer ainda duas pequenas observações. A primeira se refere à ideia que estamos defendendo aqui de que a filosofia de Nietzsche é ao mesmo tempo destino histórico e consciência crítica desse destino. É marcante na obra de Nietzsche a consciência histórica aguda de sua filosofia como incidindo no momento de passagem da queda do velho ideal e da aurora de um novo; daí se dizer um autor de “ontem e de depois de amanhã”, que anuncia uma “filosofia do futuro”, uma “outra espécie de espírito”. Sob esse aspecto, Nietzsche não deve ser entendido como o “último metafísico do ocidente”, como quer Heidegger, como se sua filosofia representasse o acabamento da metafísica que começara com Platão e Aristóteles (Heidegger, 2008, p. 431) — ela já se situa fora do arcabouço conceitual tradicional da metafísica clássica. Daí uma segunda observação: o uso corriqueiro feito hoje em dia do termo “ontologia”, sobretudo no contexto das “ontologias não-ocidentais” ou “outras ontologias”, só se tornou possível no terreno conceituado por Nietzsche com a “morte de Deus”, depois que não há mais doutrina do ente nele mesmo, que o que há são diferentes interpretações e perspectivas. Mesmo a etnografia e a etnologia são saberes que, do ponto de vista estritamente conceitual, só ganham sua plausibilidade com a morte de Deus, depois que não há mais “coisa em si” e que, portanto, é possível sair da sua perspectiva e da moral própria a ela para tentar compreender outra perspectiva como uma outra *criação* possível, ou seja, depois que se libertou da “sedução da moral” que desde então sancionava ver o mundo que *nós* o víamos como o *único* mundo. Nesse sentido, o “perspectivismo ameríndio”, concebido por Tânia Stolze e Eduardo Viveiros de Castro, junto com seu “multinaturalismo”, exigem como seu pressuposto histórico essa certa *epoché* histórico-moral acionada com a morte de Deus. Aliás, o importante aos olhos de Nietzsche, parece-nos, não será tanto defender um “ontologia” contra a outra, como se o conteúdo de uma fosse mais interessante que a outra, mas, antes, saber percorrê-las sem se fixar em nenhuma, porque o decisivo não é tanto a “ontologia”, mas afirmação, o exercício e a vivência da atividade criadora que a produz — sobre isso, vale a pena ler o §31 de *Aurora* (“O orgulho pelo espírito”): tanto a visão ocidental como a ameríndia seriam dois “preconceitos”.

- Heidegger, M. (2008). *Nietzsche I/II*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Heidegger, M. (1975). *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Kant, I. (1902) Kants Gesammelte Schriften. Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer, 1902 em diante, 29 vols.
- Lebrun, G. (1983). “Por que ler Nietzsche, hoje?”. In: *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense.
- Lebrun, G. (1993). *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura.
- Lebrun, G. (2001a) “Do erro à alienação”. In: *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho.
- Lebrun, G. (2001b) “A terceira crítica ou a teologia reencontrada”. In: *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho.
- Lima, M. (2013). “Funções regulativas em Kant e Nietzsche”. IN: *Revista Kriterion*. Belo Horizonte, nº 128, Dez. 2013, p. 367-382.
- Marton, S. (2010). Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos. Belo Horizonte: UFMG.
- Mattioli, W. (2011). “Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação”. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 29, p. 221-270.
- Meijers, A. (1988). “Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche”. In: *Nietzsche Studien*, nº 17, p. 369-390.
- Moura, C. A. (2001). “A invenção da crise”. In: *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Moura, C. A. (2005). *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes.
- Nasser, E. (2008). “A crítica da concepção de substância em Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche*, 24, p. 87-102.
- Nasser, E. (2015). *Nietzsche e a ontologia do vir a ser*. São Paulo: Edições Loyola.
- Nietzsche, F. (1980). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. München: DTV, Berlin/ Nova York: Walter de Gruyter. Org. por Giorgio Colli eazzino Montinari.
- Nietzsche, F. (2000). *Humano demasiado humano*. São Paulo: Cia das Letras. Trad.: Paulo César de Souza.
- Nietzsche, F. (2004). *Aurora*. São Paulo: Cia das Letras. Trad. Paulo César de Souza.
- Nietzsche, F. (2001). *A Gaia Ciência*. São Paulo: Cia das Letras. Trad.: Paulo César de Souza.
- Nietzsche, F. (2016). *Além de Bem e Mal*. São Paulo: Cia das Letras. Trad.: Paulo César de Souza.

- Nietzsche, F. (1998). *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras. Trad.: Paulo César de Souza.
- Nietzsche, F. (2017). *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Cia das Letras. Trad.: Paulo César de Souza.
- Santos, L. H. (1993). “A essência da proposição e a essência do mundo”. In: *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp.
- Smith, J.A. (2009). “*Tode ti* (τοδε τι) em Aristóteles”. In: *Sobre a metafísica de Aristóteles*. (Org. Zingano, M.). São Paulo: Odysseus. Trad. Paulo Fernando Tadeu Ferreira.
- Wolff, C. (2005). *Erste Philosophie oder Ontologie*. Hamburg: Felix Meiner.