

NIETZSCHE É UM ANTIMETAFÍSICO?

Evaldo Sampaio
Universidade de Brasília

Resumo: Trata-se aqui de interrogar se a filosofia de Nietzsche é “antimetafísica”. O ponto de partida conceptual para tal pergunta se deve à constatação de que influentes trabalhos estão de acordo, embora sobre ângulos distintos, de que a filosofia de Nietzsche é claramente antimetafísica. Minha hipótese é de que a filosofia de Nietzsche não é, segundo seu próprio ponto de vista conceptual, uma crítica à ideia mesma de uma metafísica. Para justificar tal leitura, reconstituo alguns momentos decisivos da história da crítica da metafísica e, em seguida, explicito qual a posição que Nietzsche parece ocupar nessa tradição. Meu objetivo específico é desvincular Nietzsche de uma interpretação que tenta pensá-lo como um “relativista” ou “irracionalista” ou defensor de uma ética redutível a uma estética. Meu objetivo mais geral é pensar a metafísica como uma das formas mais autênticas da atividade filosófica.

Palavras-chave: História da filosofia, crítica da metafísica, Nietzsche.

Abstract: The aim of this article is to discuss whether Nietzsche's philosophy is "anti-metaphysical". The conceptual starting point for this inquiry is the fact that influential works are in agreement - although for different reasons - that Nietzsche's philosophy is clearly antimetaphysical. My hypothesis is that Nietzsche's philosophy is not, by his own conceptual point of view, a critique of the very idea of metaphysics. To justify such a reading, I will reconstituted some decisive moments in the history of the critique of metaphysics and then explicit what position Nietzsche seems to occupy in this tradition. My specific goal is to disassociate Nietzsche from an interpretation that tries that interprets his work as "relativist" or "irrational" or a tentative to reduce ethics to aesthetic. My higher goal is to think metaphysics as one of the more authentic forms of philosophical activity.

Keywords: History of philosophy, critics of metaphysics, Nietzsche.

Vários estudos situam a filosofia de Nietzsche a partir de sua polêmica relação com a “tradição metafísica”. Há assim aqueles que, como Martin Heidegger (*Nietzsche*), consideram que o próprio Nietzsche pertence à tradição metafísica, mesmo que como seu fatídico ponto de dissolução. Há outros, como Michel Harr (*Nietzsche et la Métaphysique*) e Peter Poellner (*Nietzsche and Metaphysics*), que interpretam o pensamento de Nietzsche como um exitoso projeto de “superação da metafísica”. Há também aqueles que, como John Richardson (*Nietzsche’s System*), buscam mostrar que as ideias de Nietzsche, mesmo que contra sua desejada inclinação conceptual, constituem elas mesmas um “sistema metafísico”. Pretendo aqui interrogar se Nietzsche pode ser considerado ou não um pensador “antimetafísico”. Minha hipótese é de que a filosofia de Nietzsche não é, segundo seu próprio ponto de vista conceptual, antimetafísica, e que o motivo central que induziu tantos leitores especializados a julgarem o contrário se deve a equívoca interpretação de que as críticas de Nietzsche às doutrinas metafísicas diriam respeito essencialmente ao plano “ontopistemológico”. Desse modo, desconsiderou-se que Nietzsche concede maior relevância ao âmbito moral (ou “extramoral”) do que ao ontoepistêmico e, por isso, não está em conflito direto com as pretensões de conhecer algo “para além da experiência” e sim com os pré-juízos morais que supostamente conduzem tais pretensões. É nesse sentido extramoral que Nietzsche se pode dizer um crítico da metafísica. No entanto, espero justificar que essa crítica se destina às doutrinas que até então vigoravam e não à própria ideia de uma “metafísica”. Após uma reconstituição preliminar e esquemática do que se poderia chamar de “história da crítica da metafísica”, pretendo esclarecer por que Nietzsche não se compromete com a dissolução, superação ou assimilação da metafísica ocidental e pode até contribuir para uma possível revitalização da própria metafísica.

A metafísica, enquanto área ou projeto de investigação, remete aos escritos “teológicos” de Aristóteles compilados em um único volume após a morte d’O filósofo. O tratado aristotélico e a estranha linha de investigação ali consolidada foram tradicionalmente entendidos como dizendo respeito a quatro temas principais bosquejados em capítulos distintos da obra: I) o estudo dos primeiros princípios ou primeiras causas de todas as coisas (livro alfa); II) a ciência do ser enquanto ser (livro gama); III) o estudo da “substância” (livros zeta, eta e teta); IV) a inquirição sobre o “motor imóvel”

(livro lambda)¹. Esses temas principais pressupõem uma concepção de ciência, que se tornou célebre desde sua formulação nos *Segundo Analíticos*, cujos principais traços são a causalidade e a necessidade, ou seja, a ideia de que conhecer algo cientificamente é conhecer suas causas e que estas são necessárias². É nessa acepção “científica”, portanto, que se devem então estudar as primeiras causas, e/ou o ser enquanto ser, e/ou a substância e/ou o motor imóvel. É bastante conhecida a influência que a doutrina aristotélica exerceu nos mais de 1500 anos após a morte do estagirita. Logo, não é um exagero considerar que a história da metafísica nesse período é, basicamente, a história da recepção do pensamento aristotélico sobre as quatro tópicos acima destacadas. Dois momentos são aqui cruciais. Em primeiro lugar, a renovação dos estudos aristotélicos nos séculos XII e XIII que, posteriormente, ficou conhecida como “escolástica”³. Essa renovação dos estudos aristotélicos revestiu progressivamente as questões metafísicas originais pela conjuntura do cristianismo de tal modo que a “metafísica” não mais designava diretamente os tópicos acima, porém e sobretudo a investigação sobre “Deus”, a “liberdade” e a “imortalidade da alma”⁴. É

¹ Cf. BARNES, J. “Metaphysics”, In: BARNES, J. (org.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995, p. 66-108.

² Oswaldo Porchat Pereira, no primeiro capítulo de seu *Ciência e Dialética em Aristóteles* (2001), ao analisar a famosa definição de conhecimento científico dos *Segundo Analíticos*, mostra que “a necessidade do objeto científico (...) é, por certo, uma necessidade ontológica: nenhuma dúvida pode subsistir a esse respeito, em face do importante texto epistemológico em que a *Ética Nicomaqueia* explicitamente retoma a noção que os *Segundo Analíticos* propõem de ciência e melhor a esclarece: “Com efeito, todos entendemos que o que conhecemos cientificamente não pode ser de outra maneira (...). O cientificamente conhecível, portanto, necessariamente é” (Ét. Nic. VI, 3, 1139b19-23). Donde a característica de eternidade que se não dissocia da necessidade ontológica: “É eterno, portanto, pois as coisas que são necessariamente, em sentido absoluto, são, todas, eternas; ora, as coisas eternas são não-geradas e imperecíveis” (*Ibidem*, I, 23-24).

³ Como ensina Étienne Gilson (2007, cap. VIII), “O século XIII é a era da teologia escolástica propriamente dita e, também, o tempo em que se elabora a filosofia que mais tarde será designada pelo mesmo nome, porque formará, nos séculos XVI e XVII, o fundo do ensino filosófico nas escolas. Considerada em seu ponto de chegada nos manuais de Toletus, Rubio e dos conimbricenses, por exemplo, a filosofia escolástica apresentará um caráter de notável uniformidade. Tratar-se-á, pois, daquele aristotelismo cristianizado e de método essencialmente dialético, cuja esterilidade Francis Bacon e Descartes denunciarão à porfia. (...) Na origem desse movimento de ideias está o ensino dos mestres da Faculdade de Artes, que não têm outra função fora comentar ou, como se dizia na época, ‘ler’ sucessivamente diante de seus alunos todos o tratados conhecidos de Aristóteles”.

⁴ Daí que Descartes, na “epístola aos Doutores da Faculdade de Teologia da Sorbonne” que faz publicar em suas *Meditações sobre Filosofia Primeira* (2008, p. 197), afirma que “sempre estimei que essas duas questões, a sobre Deus e a sobre a alma [sendo que esta última reúne, como bem mostram, respectivamente, a quarta e a sexta meditação, os temas da liberdade e da imortalidade da alma], são

justamente contra as pretensões de se conhecer algo sobre essa trindade que se originou, em meados do século XVII, uma crítica da metafísica.

Não há dúvida de que um grande adversário da filosofia escolástico-aristotélica como Descartes estava consciente de que a maneira pela qual as suas *Meditações sobre Filosofia Primeira* abordavam os problemas metafísicos seguia um caminho bastante distinto das doutrinas progressas⁵. Apesar disso, em nenhum momento Descartes considerou sua empreita como uma crítica à possibilidade mesma de uma metafísica e sim como uma ruptura para com as ditas doutrinas escolástico-aristotélicas. Portanto, com Descartes se dá a primeira crítica de conjunto à metafísica escolástico-aristotélica, mas não uma crítica à noção mesma de uma metafísica, já que a crítica cartesiana é, ela mesma, metafísica. Caso concordemos com Kant, devemos enfim situar o ponto de partida da crítica à possibilidade mesma de uma metafísica no empirismo pós-cartesiano de David Hume⁶. Segundo a leitura atenta de Kant, Hume não empreendera a crítica a uma ou mais doutrinas metafísicas, porém “de um único, mas importante conceito de metafísica, a saber, a *conexão de causa e efeito*”, o que o permitiu interrogar “como uma coisa pode ser de tal modo constituída que, uma vez posta, se segue necessariamente que outra também deva ser posta” e, a partir disso, concluir enfim que “não é possível conceber como é que, porque algo existe, também outra coisa deve existir necessariamente, e que *a priori* se pode introduzir o conceito de uma tal conexão”⁷. Ao criticar a suposta relação necessária de causa e efeito, Hume estava apresentando uma crítica a qualquer pretensão de se ampliar *a priori* o conhecimento sobre algo e, segundo Kant, isso seria equivalente a impossibilidade de qualquer conhecimento para além da experiência. Entretanto, o próprio Hume não considerava que houvesse escrito um panfleto antimetafísico. Na introdução de seu *Tratado da Natureza Humana*, Hume julga que os preconceitos

as mais importantes dentre as que devem ser demonstradas antes por obra da Filosofia do que da Teologia”.

⁵ DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira* (2008), “Prefácio dirigido ao leitor”, p. 209.

⁶ Como diz Kant, no prefácio aos *Prolegômenos* (2008, p. 14), “Desde os ensaios de Locke e de Leibniz, ou antes, desde a origem da Metafísica, tanto quanto alcança a sua história, nenhuma ocorrência teve lugar que pudesse ser mais decisiva, a respeito do destino dessa ciência, do que o ataque que *David Hume* lhe fez. Ele não trouxe qualquer luz a esse tipo de conhecimento, fez, porém, brotar uma centelha com a qual se poderia ter acendido uma luz, se ela tivesse alcançado uma mecha inflamável, cujo brilho teria sido cuidadosamente alimentado e aumentado”.

⁷ KANT *Prolegômenos* (2008, p. 14).

comuns a todo raciocínio metafísico se devem ao dissenso manifesto dos estudiosos quanto às questões para além da experiência e que o repúdio à metafísica apenas seria o caso para um ceticismo “desregado” e “indolente”⁸ – certamente não o tipo de ceticismo pelo qual Hume esperava ser reconhecido. Nas *Investigações sobre o Entendimento Humano*, distingue-se entre dois tipos de filosofia, uma “simples e acessível” que “considera o homem principalmente como nascido para a ação e como influenciado em suas atitudes pelo gosto e pelo sentimento” e outra que concebe “o homem antes como um ser dotado de razão” e que se dirige “seus esforços mais para a formação do entendimento do que para o cultivo dos costumes”⁹. Não obstante possamos identificar esse segundo tipo de filosofia com a metafísica, já que o próprio Hume destaca como seus representantes autores como Aristóteles, Malebranche e Locke, não se trata aqui de algo que pudéssemos em qualquer sentido minimamente rigoroso caracterizar como uma “história da metafísica”. Por isso, é possível dizer que Hume não julgou ter escrito uma crítica à própria noção de metafísica e nem uma história das doutrinas metafísicas.

Aquele que, precisamente pela compreensão profunda da filosofia de Hume, reuniu, pela primeira vez, uma crítica e uma história da metafísica, foi Kant. Uma “crítica da razão pura” é nada mais que uma crítica do conhecimento metafísico e, no último capítulo de sua primeira *Crítica*, intitulado “história da razão pura”, Kant estabelece as principais orientações que teriam conduzido até ali os estudos metafísicos. “Em relação ao objeto de todos os nossos conhecimentos da razão”, discute Kant, “alguns filósofos foram simplesmente sensualistas, outros simplesmente intelectualistas”. Os sensualistas afirmam que a realidade é restrita aos objetos dos sentidos e os intelectualistas contestam aquilo que nos aparece pelos sentidos e consideram que apenas o entendimento é capaz de um verdadeiro conhecimento. Já “em relação à origem dos conhecimentos puros da razão”, ou seja, se estes derivam da experiência ou independentemente dela, Kant estimava que se poderia distinguir as doutrinas metafísicas entre “empiristas” e “noologistas”, sendo, respectivamente, Aristóteles e Platão, aqueles que deram início a cada uma destas orientações¹⁰. Essas duas orientações em conflito na história da

⁸ HUME (2000, p. 20).

⁹ HUME (2003, p. 19-20).

¹⁰ KANT (2010, B881-882).

razão pura kantiana foram reunidas por um de seus discípulos, Kuno Fischer, que conservou o termo “empirismo” e rebatizou os neologistas de “racionalistas”. Fischer escreveu uma história da filosofia em seis volumes a partir de tal classificação que, desde então, tornou-se o *script* comum dos manuais para apresentar a história da filosofia moderna. Ainda que haja em Kant uma história da metafísica e uma crítica de toda a metafísica até então, o título de um trabalho no qual se tenta resumir os resultados da primeira crítica, a saber, *Prolegômenos a Toda Metafísica que Queira Apresentar-se como Ciência*, deixa bastante claro, a despeito das tentativas neokantianas de tornar a filosofia crítica uma epistemologia em sentido estrito, que Kant pretendia fundar uma nova forma de metafísica¹¹. Então, pode-se dizer que a crítica kantiana, embora se contraponha metodologicamente à maneira como até ali se realizaram as investigações metafísicas e proponha um limite às pretensões aparentemente compartilhadas por todas as doutrinas que lhe precederam, não visa demonstrar a possibilidade mesma de uma metafísica e sim propor um âmbito mais restrito ao que se pode “conhecer” *a priori*, no caso, o que ali se entendeu por “transcendental”. Se em Kant não há ainda a

¹¹ Remeto o leitor ao capítulo I de *Kant e o Fim da Metafísica*, no qual Gerard Lebrun analisa criticamente as interpretações de Cohen e Heidegger quanto ao projeto filosófico kantiano. Após uma exposição do desenvolvimento do projeto crítico, Lebrun pondera se “A Crítica [da Razão Pura] será então uma mortificação integral da metafísica? Nós já pressentimos que não. Se a Dedução dos conceitos *a priori* é ‘aparentemente muito prejudicial à meta’ perseguida, esse ‘fenômeno estranho’ não deve desnostrar o leitor (B. Vorrede, S. 13); se a questão de Hume é generalizada, é no interesse da metafísica (zum Behuf der Metaphysik, *Proleg.*, IV 260). Sem dúvida, ‘o próprio fato de se perguntar se uma ciência é possível pressupõe que se duvida de sua realidade’ (*Proleg.*, IV, 256); mas enquanto tema de interrogação ela conserva uma quase-presença. A metafísica ‘existe’ pelo menos de duas maneiras: como *disposição* inscrita em nossa natureza (‘Esse tipo de conhecimento, em um certo sentido, deve no entanto ser considerado como dado, e a metafísica é real, senão como ciência, pelo menos como uma disposição natural [metaphysica naturalis]’ (B. 41) e como *ciência eventual* da qual se escruta a possibilidade. [...] Todavia, a questão retorna: Kant, sim ou não, aboliu a metafísica? Nós gostaríamos de mostrar que essa questão já pareceria a Kant um sinal de incompreensão. [...] A Crítica não pode delimitar a capacidade do conhecimento da razão, senão sob a condição de tê-la posto de início como tema e como elemento. E, nessa segunda perspectiva, esse cânon da razão pura pode ser justaposto ao *organon* da razão pura que será a metafísica purificada. ‘O *organon* da razão pura é uma ciência que mostra o uso dessa em relação ao empírico em geral. Portanto, toda filosofia da razão pura é *seja* a crítica, *seja* o *organon* desta. A primeira é a filosofia transcendental, a segunda a metafísica’ (Rx 4897)” (cf. p. 34, 36). Essa antiga discussão a respeito de como Kant se posiciona em relação à metafísica clássica foi retomada recentemente por Fernando Costa Mattos (2009, p. 95-131). Após esboçar um panorama das diferentes respostas dadas pelos intérpretes a essa questão e a ressonância dessa na *Crítica da Razão Prática*, Mattos conclui que Kant “não seria nem um destruidor nem um mero continuador da velha disciplina, mas uma espécie de restaurador que buscou conservar dela apenas aquele mínimo que seria necessário para que nós, seres racionais, possamos manter a nossa esperança de um sentido moral para a existência humana” (cf. *idem*, p. 131).

rejeição à ideia mesma de “metafísica”, certamente com ele se instaura a história da crítica da metafísica.

A crítica à ideia mesma de uma metafísica se consolida no século XIX a partir daquilo que, como nos diz Nietzsche, constitui o maior orgulho dos homens de seu tempo, a saber, a sua “consciência histórica”. Em sua *II Consideração Extemporânea* sobre “a utilidades e os inconvenientes da história para a vida”, Nietzsche se volta contra a “febre histórica” que “o mundo tem podido observar, na Alemanha, já há duas gerações”¹². O mais vigoroso registro filósofo do início dessa epidemia histórica foi Hegel. A *Fenomenologia do Espírito* pode ser descrita, em linhas gerais, como uma metafilosofia que entende as filosofias precedentes enquanto expoentes privilegiados e parciais do movimento do próprio processo de autoconsciência histórica, sendo que o ápice deste movimento estaria na intelecção de que a verdade não reside nesta ou naquela filosofia, mas no próprio movimento do processo histórico e antagônico do filosofar. A autotransparência desse processo histórico dos modos de pensar parecia a Hegel a garantia de que encontrara uma “ciência da experiência da consciência” até ali inaudita, a “experiência da história”, sendo justamente essa que conferiria à própria filosofia hegeliana um estatuto metafísico distinto das filosofias anteriores. Sem discutir aqui as dificuldades de tal posição, basta dizer que o pensamento pós-hegeliano rejeitou que o processo histórico fosse racional, concluindo que “todas as ideias são o resultado de atos criativos dos homens, de atos livres que constituem o horizonte segundo o qual todas as culturas foram possíveis; e esses atos não se organizam a si mesmos num sistema e nem são passíveis de uma síntese genuína”¹³. Ou seja, mesmo o pensamento que tematiza o condicionamento histórico de todos os pensamentos, como a metafilosofia hegeliana, seria também historicamente condicionado e, portanto, não poderia, como desejado, transcender seu próprio tempo. O historicismo “teórico” de Hegel foi assim mitigado e se iniciava o que se pode denominar de historicismo “existencial” ou

¹² CE II, §1.

¹³ Cf. STRAUSS (1975, p. 81-98).

“radical”¹⁴. É nesse contexto que a filosofia de Nietzsche e a crítica da possibilidade mesma da noção de metafísica entram em cena¹⁵.

Apesar de Nietzsche assumir um tom crítico quanto à “consciência histórica”, inclusive vislumbrando as consequências relativistas e niilistas desta, por vezes a sua própria filosofia foi interpretada como historicista ou compatível com o historicismo. Essa interpretação, provavelmente, deve-se a

¹⁴ A distinção entre um historicismo teórico e um historicismo radical ou existencial, bem como um exame acurado das origens do historicismo, está no primeiro capítulo de Leo Strauss, *Direito Natural e História*, Lisboa, Edições 70, 2009.

¹⁵ Convém esclarecer aqui o que se entende por “filosofia de Nietzsche”. Há certa discussão especializada sobre o estatuto do material filosófico assinado por Nietzsche. Tal debate, de maneira um tanto simplificada, pode ser descrito como um desacordo acerca da diferença ou igualdade de relevância entre os escritos publicados e/ou preparados para publicação pelo próprio autor e um conjunto bastante heterogêneo de trabalhos que reúnem anotações dispersas, aulas e conferências quando de seu professorado na Basileia, versões preliminares de parte da obra autorizada, poemas, além de pequenos ensaios e artigos. Quanto a estes trabalhos que não foram publicados pelo próprio Nietzsche, pode-se, com Walter Kaufmann (1975), dividi-los em três categorias: a) trabalhos que Nietzsche preparou para publicação, mas que não publicou devido ao colapso de 1889 (AC, EH, NW, NCW), que devem ser tratados como obras; b) Notas de aulas quando do professorado em Basileia, que apresentam importantes informações sobre sua compreensão da Antiguidade grega e que não mostram grandes dificuldades hermenêuticas; c) Uma massa de fragmentos e notas que incluem ensaios inconclusos, breves anotações, esquemas e projetos de obras por serem redigidas. (c) pode ser dividido em duas classes: (c.1) o material que nunca fora publicado em nenhuma obra; (c.2) notas que foram aproveitadas com modificações em obras. (c.2) não revela as concepções finais de Nietzsche, mas apenas os seus estágios de preparação. O material de (c.1) precisa ser distinguido radicalmente das obras, uma vez que não se sabe como este seria utilizado ou mesmo se o seria. Estas notas, das quais se originou o “apócrifo” *Vontade de poder* e cujas circunstâncias de edição são detalhadamente examinadas por Kaufmann, apesar de filosoficamente interessantes, foram superestimadas no passado, especialmente por Elizabeth Förster-Nietzsche, irmã e detentora do espólio de Nietzsche após o colapso do autor, que pela ocultação do *Nachlass* tentou impor por mera autoridade de que naqueles manuscritos que originaram a suposta *magnum opus* estavam às ideias centrais de seu irmão. Compartilho plenamente da posição metodológica de Kaufmann que subordina a interpretação do *corpus* não publicado e/ou não preparado para publicação por Nietzsche às obras por ele organizadas/editadas. Logo, por “obras” de Nietzsche entendo aqui apenas os escritos que este publicou e/ou preparou para publicação. Portanto, eventuais formulações extraídas de notas de trabalho, recurso utilizado por vezes indiscriminadamente pela recepção especializada, serão aqui desconsideradas. Ainda sobre a questão dos “fragmentos póstumos”, Kaufmann (*Op. cit.*, p. 76-77) narra o uso ideológico destes por Alfred Baeumler, catedrático da Universidade de Berlim e “intérprete oficial” de Nietzsche para os nazistas, cujo *Nietzsche, Der Philosoph und Politiker* (1931) defende que o autor não queria realmente dizer o que escreveu em seus livros, estando sua “verdadeira” filosofia nos manuscritos. Para além do ardil de suprimir as contradições que sua interpretação encontrava frente às obras do interpretado, o procedimento de Baeumler mostra como a supressão da unidade de pensamento de Nietzsche, superficialmente justificada por seu estilo aforismático, permite que sobre ele recaia praticamente todo tipo de leitura. Sobre o uso tendencioso das notas preparatórias de Nietzsche por Alfred Baeumler, ver também Mazzino Montinari, *Interpretações Nazistas*. Sem o perceber, parte substancial da recepção crítica, embora recuse as leituras de Elizabeth Förster-Nietzsche e Baeumler, reproduzem por vezes criticamente as mesmas estratégias que, adequadamente conduzidas, dão consistência aos devaneios hermenêuticos destes primeiros intérpretes.

que nos acostumamos a confundir “história” e “historicismo”, quando, na verdade, o historicismo é apenas uma certa maneira de compreensão e valorização da história ou do processo histórico. Que uma certa compreensão e valorização do processo histórico seja constitutiva da filosofia de Nietzsche é inegável. Contudo, isso não significa que esta seja idêntica ou compatível com o historicismo e, por conseguinte, com a crítica historicista quanto à possibilidade mesma da metafísica.

O primeiro capítulo de *Humano, Demasiado Humano* se inicia com a distinção entre dois modos ou métodos de se pensar as questões filosóficas, aquele que até ali vigorou, a *filosofia metafísica*, e o “mais novo dos métodos filosóficos”, a *filosofia histórica*. O principal traço que separa um do outro é que a filosofia metafísica formula os problemas a partir de uma oposição ontoepistemológica entre os termos em questão, enquanto a filosofia histórica recusa que haja, em sentido rigoroso, opostos, e aborda as oposições conceptuais como oriundas de uma base ontoepistemológica comum¹⁶. Mas não é a conjuntura ontoepistemológica o que leva Nietzsche a preferir a filosofia histórica à filosofia metafísica, e sim que a dita oposição ontoepistemológica desta é motivada pelo que, posteriormente, critica-se como a “crença na oposição de valores”¹⁷. O que interessa a Nietzsche é como a oposição ontoepistemológica da metafísica é motivada ou ao menos está em consonância com a tal crença na oposição moral de valores. Como se esclarece no prefácio tardio de *Aurora*, essa conjunção do âmbito ontoepistêmico ao moral se dá por que “os juízos de valor *lógicos* [analíticos, sintéticos, sintéticos *a priori*, dialéticos, etc.] não são os mais profundos e mais *fundamentais* a que pode descer a ousadia de nossa suspeita”, uma vez que “a *confiança* na razão, com que se sustenta ou cai a validade desses juízos é, sendo confiança, um fenômeno *moral*...”¹⁸. Portanto, a confiança na razão que conduz a filosofia metafísica a estabelecer uma oposição ontoepistemológica entre um “mundo metafísico” e um “mundo aparente” merece ser investigada, primeiramente, como um fenômeno moral que remete, por exemplo, ao porquê de se conceder maior valor à verdade e não ao falso, a incerteza ou a ignorância¹⁹. Em sentido estrito, a análise do que motiva certas doutrinas à criação de um “mundo metafísico” distinto e moralmente superior

¹⁶ HH, §1.

¹⁷ BM, §2.

¹⁸ A, Prólogo, §4.

¹⁹ BM, §1.

ao mundo que nos aparece revelam que tal oposição ontoepistemológica se fez por uma contraposição ao mundo que nos aparece, de modo que seria como uma miragem da ausência, uma “ilusão ótico-moral”²⁰. Trata-se de uma ilusão ótico-*moral* por que, no contexto da história da metafísica ocidental, “não há sentido em se fabular acerca de um ‘outro mundo’, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós”, o que, nesse caso, representaria como que uma tentativa de se vingar da vida pela “fantasmagoria de uma vida ‘outra’, ‘melhor’”²¹.

Uma breve retomada da interpretação aristotélica sobre a gênese conceptual da teoria das ideias parece corroborar a escuta de Nietzsche quanto ao impulso primordial das doutrinas metafísicas. Leitor e ouvinte privilegiado de Platão, Aristóteles considera que a teoria das ideias de seu mentor se origina do impacto das concepções de Heráclito sobre a realidade - “todas as coisas sensíveis estão sujeitas a um perene fluir”-, que suscitaram em Platão e seus discípulos a reivindicação de que, “se deve haver ciência e conhecimento de alguma coisa, deverão existir, além das *sensíveis*, outras realidades que permaneçam imutáveis, *porque das coisas sujeitas ao perene fluxo não há ciência*”²². A teoria das ideias surgiria assim não daquilo que efetivamente experienciamos, porém de uma contradição para com aquilo que efetivamente experienciamos, a saber, o perene fluir das coisas. Essa contradição, portanto, não se justificaria sequer por alguma experiência intelectual e sim por uma exigência intelectual. Uma tal exigência conduz o pensamento à postular uma suprarrealidade sob o princípio de que a razão é o caso, de que tem de haver ciência e conhecimento de alguma coisa. Essa confiança se consubstancia com a ideia de que o verdadeiro é mais valioso do que o falso e de que ambos *não podem* possuir uma origem ontoepistemológica comum, o que, notadamente, exemplifica a criticada crença na oposição de valores. Daí que, desde então, assegura-nos Nietzsche, os “discípulos” de Platão acusam os sentidos como “uma aparência, um engano que nos impede de perceber o Ser”, obstruindo o alcance ao “*verdadeiro mundo*”, cuja busca exige assim “desembaraçar-se do engano da sensibilidade, do vir-a-ser, da história, da mentira”, pois “*história não é senão crença nos sentidos, crença na mentira*”²³. O

²⁰ Cf., III §6.

²¹ Cf., III §6.

²² ARISTÓTELES (2002, 1078b 15), grifo meu.

²³ Cf., III, §1. Em seu “Nietzsche: Fim da Metafísica e os Pós-modernos”, Oswaldo Giacóia Jr. considera que o fio condutor para se entender o embate nietzschiano com a metafísica é o assim chamado projeto de “reversão do platonismo”. Segundo Giacóia, o impulso niilista que Nietzsche atribui à doutrina das

principal alvo de Nietzsche aqui não é se o processo de elaboração das doutrinas metafísicas aceita, em maior ou menor grau, os dados sensíveis, porém o que motiva essas doutrinas a concluírem pela superioridade – moral – daquilo que é obtido pela elevação do sensível para o inteligível. Nesse sentido, a “filosofia histórica” é uma espécie de revitalização filosófica da crença nos sentidos e, sobretudo, é o “método” para nos desembaraçarmos da arraigada lógica da oposição de valores até ali vigente.

Entretanto, mesmo que se concorde que as doutrinas metafísicas estiveram como que marcadas por essa ilusão ótico-moral, disso não se segue que uma doutrina metafísica necessariamente tenha de ser impulsionada por tais condições, mas apenas que, até ali, as doutrinas metafísicas foram assim condicionadas. Haveria em Nietzsche a indicação de uma metafísica alheia à crença na oposição moral de valores? N’*A Gaia Ciência* §370, Nietzsche propõe que toda arte e toda filosofia podem ser vistas como uma espécie de medicamento para certas demandas fisiológico-existenciais dos agentes. Por demanda fisiológico-existencial convém entender o escopo das relações vitais de um organismo para consigo mesmo, ou seja, a maneira pela qual um dado

ideias platônica seria o motivo que o impeliria na busca por essa “reversão”, passo decisivo para uma “transvaloração de todos os valores”. A relevância de tal projeto para o todo da filosofia de Nietzsche se justificaria pelo fato deste ter sido formulado em um fragmento preparatório elaborado entre o final de 1870 e abril de 1871, ou seja, num período anterior à publicação de seu primeiro livro, *O Nascimento da Tragédia* (“Minha filosofia: platonismo revertido: quanto mais afastado do verdadeiro ente, tanto mais puro, belo, melhor. A vida no brilho da aparência como meta”). Ora, é curioso que essa fórmula e seu conteúdo, dada a sua suposta importância para toda a filosofia que Nietzsche ainda começaria a escrever, apareça tão somente em um fragmento não publicado pelo autor. Se tal projeto fosse de fato tão crucial aos olhos de Nietzsche, por que este jamais o enuncia em seus trabalhos publicados e/ou preparados para publicação? Nos livros de 1888, quando Nietzsche passa a empregar com alguma frequência a noção de “transvaloração de todos os valores”, em nenhum momento esta é contraposta diretamente ao platonismo. De fato, em *O Anticristo*, livro que representa a realização literária da transvaloração (a despeito da discordância dos intérpretes de se ali se trata de uma realização plena ou parcial), Nietzsche se dirige aos cristãos e não aos platônicos. Embora Nietzsche tenha dito, no prefácio de *Além do Bem e do Mal*, que “o cristianismo é o platonismo para o povo”, disso não se pode inferir uma simples identificação entre Platão e o cristianismo, já que sequer é claro se Nietzsche identifica Platão e “platonismo”. Penso que a segunda e, especialmente, a terceira dissertação da *Genealogia da Moral* são suficientes para mostrar que o niilismo está intrinsecamente associado antes ao ideal ascético, do qual o platonismo e o cristianismo são casos particulares. E, como parece indicado pelos escritos publicados ou preparados para publicação por Nietzsche em 1888, o próprio niilismo seria uma decorrência do que Nietzsche denominou então de “decadência” (Giacóia também concorda com essa subsunção do niilismo à decadência, embora a justifique por um trecho do “apócrifo” *A Vontade de poder*). Portanto, por mais importante que seja o conflito de Nietzsche para com o platonismo, este é um momento – e provavelmente nem mesmo o principal – de sua crítica à metafísica. Enfim, de que Nietzsche deseje se afastar da metafísica platônica não se segue que pretenda “superar a metafísica” como diz Giacóia, inspirado pelo adágio heideggeriano, mas apenas a metafísica platônica.

organismo se relaciona com seus próprios impulsos e as preferências ou recusas que advém desta relação. Diante de uma dada propensão a isto ou aquilo, o sujeito pode buscar, por exemplo, formas de controlar, amortizar, redirecionar, selecionar, ampliar ou fortalecer seus estímulos e a direção que adota é decisiva, segundo Nietzsche, para se “diagnosticar” o caráter vital de um organismo. A arte e a filosofia estão assim associadas às referidas formas de se lidar com os impulsos vitais e são medicamentos no sentido de que as demandas fisiológico-existenciais causam certo desconforto ou sofrimento aos seus portadores. Tal desconforto se dá tanto pela inclinação contínua para se buscar satisfazer as citadas demandas fisiológico-existenciais quanto pela eventual incapacidade de satisfazê-las. Mas, diz Nietzsche, (I) há aqueles que sofrem por “empobrecimento da vida”, cuja necessidade de expressão é como que uma forma de entorpecimento e esquecimento de uma existência que lhes atormenta e (II) aqueles cujo desconforto ou sofrimento advém de uma “abundância de vida” de modo que a expressão artística ou filosófica lhes serve como um modo de liberação ou “sublimação” de um excesso de força criadora²⁴. O empobrecimento e a abundância da vida figuram aqui certa tendência de nossos impulsos básicos que, segundo Nietzsche, são transpostos para um âmbito conceptual quando da elaboração de uma filosofia, de modo que a filosofia é esta “arte da transfiguração” de uma dada condição fisiológica em uma estrutura conceptual. Desse modo, aqueles para quem a filosofia é um sintoma de enfraquecimento vital “*necessitam* de sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si”. Por sua vez, para aqueles nos quais impera a abundância de vida, a filosofia “é apenas um formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão que afinal tem de se inscrever, com maiúsculas cósmicas, no firmamento dos conceitos”²⁵. Os juízos de valor que se exprimem nas diferentes doutrinas filosóficas seriam então uma consequência destas “exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”²⁶, no caso, as daqueles que sofrem por empobrecimento ou por abundância de vida. O campo de investigação sobre como demandas fisiológico-existenciais são revestidas por juízos morais é denominado por Nietzsche de “extramoral”. As demandas fisiológico-

²⁴ GC, §370.

²⁵ GM, prefácio. §2.

²⁶ BM, §3.

existenciais são denominadas de “preconceitos morais”, o que as distingue e prioriza filosoficamente frente aos “juízos” ou “conceitos” morais²⁷.

Uma leitura contemporânea e apressada poderia projetar nessa primazia das pulsões ou ímpetus vitais às representações conscientes uma espécie de “naturalismo” ou “materialismo”. Todavia, Nietzsche discorda explicitamente daqueles fisiólogos que consideram que o mundo exterior seria uma obra de nossos órgãos²⁸, admite que o “atomismo materialista está entre as coisas mais bem refutadas que existem”, e que abandonar a hipótese da “alma” só faz sentido para os “inábeis naturalistas”. O ponto central para Nietzsche não parece ser mostrar que os juízos racionais ou conscientes são redutíveis às atividades instintivas, mas sim que não há uma oposição de natureza entre os juízos racionais e as atividades instintivas, e, por isso, uma adequada explicação dos juízos racionais envolve uma adequada (pré)compreensão das atividades instintivas. Logo, a proposta de Nietzsche se esquia de alguma forma contemporânea de reducionismo materialista ou naturalista. Sem dúvida podemos questionar o tom especulativo e vago das observações psicológicas de Nietzsche. Porém, o que está em questão aqui é se, diante da articulação estrutural do pensamento de Nietzsche, podemos dizer que sua doutrina, a despeito de sua correção, é antimetafísica.

Pela distinção entre os que filosofam por abundância ou por enfraquecimento dos impulsos vitais, Nietzsche considera que “para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar, antes de tudo, a que moral isto (ele) quer chegar?”²⁹. A sobreposição do “isto” ao “ele” se deve a que essa pergunta não é feita apenas ao que é consciente nesta ou naquela doutrina, mas ao impulso instintivo que persiste neste ou naquele juízo consciente. Nesse contexto, a pergunta por qual moral esta ou aquela doutrina metafísica pretende chegar concerne a que tipo de necessidade vital se espera sobretudo satisfazer. Ou seja, um filósofo visa com sua doutrina a um conjunto ou hierarquia de valores que expressam a abundância ou o enfraquecimento de sua forma de vida? No mencionado §370 d'*A Gaia Ciência*, Nietzsche nos sugere que, quanto aos valores artísticos de uma obra, convém perguntar em cada caso se “foi a fome ou a abundância que ali se fez criadora”. A distinção entre a abundância ou o

²⁷ BM, §32.

²⁸ BM, §15.

²⁹ BM, §6.

empobrecimento da vida é discutida num patamar no qual se a atribui tanto ao artista quanto ao filósofo, ou seja, tanto à criação artística quanto à criação filosófica. Dado o que está em questão, restrinjo-me a pensá-la em função das doutrinas filosóficas. Essa distinção remete aos anseios que conduzem os valores de uma obra e estes podem então ser inquiridos a partir do desejo por “fixar”, “eternizar”, de “*ser*”, ou pelo desejo “de destruição, de mudança, do novo, de futuro, de *vir-a-ser*”³⁰. Aquele cujo ato criador se origina do empobrecimento de vida quer uma obra que fixa e eterniza para “como que se vingar de todas as coisas ao lhes imprimir, gravar, ferreter a sua imagem, a imagem da sua tortura”; ou, por outro lado, pode buscar “destruir por que o existente, mesmo toda a existência, todo o ser, o revolta e o irrita”³¹. Essa segunda opção é empregada por Nietzsche para descrever o “pessimismo romântico” representado por autores como Schopenhauer e Wagner. Já aquele cujo ato criador se origina da abundância de vida quer fixar e eternizar por “gratidão e amor”, como uma glorificação da própria existência (Nietzsche cita Goethe como um desses bem-aventurados; nenhum filósofo é mencionado); ou, por outro lado, busca destruição, mudança e devir como expressão de uma “energia abundante”, um impulso de ampliação e descarga de seu próprio pode criador. Nietzsche denomina a esta última alternativa de “pessimismo trágico” ou “Dionisiaco”³². O interesse fundamental de Nietzsche é distinguir a sua filosofia da “destruição, mudança e devir”, movida por abundância de vida, da destruição, mudança e devir procurados por empobrecimento de vida, tal como lhe parece ser o caso quanto aos pessimistas românticos. Justamente por isso a seção d’*A Gaia Ciência* aqui examinada se intitula “o que é romantismo?”. Desde *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche pretende pensar, a partir de seu estudo sobre a relação dos gregos com a dor no contexto da arte trágica, que o *páthos* ali vigente é sintoma de abundância vital. Daí por que, ao tentar elaborar uma filosofia que consista na transposição do *páthos* trágico para o domínio filosófico³³, Nietzsche espera assim justificar o ímpeto afirmativo de

³⁰ GC, §370.

³¹ GC, §370.

³² GC, §370.

³³ EH, “O nascimento da tragédia”, §3. Quanto ao seu ineditismo, Nietzsche acrescenta que há “uma dúvida com relação a Heráclito, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisiaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir a ser*, com a radical rejeição até mesmo da noção de ‘Ser’ – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado”

sua própria filosofia. Por conseguinte, sua doutrina se quer distinta daquelas que se originam do empobrecimento de vida - em especial, do pessimismo romântico - e também das doutrinas que, embora movidas também pela abundância de vida, visam fixar, eternizar e *ser*. Todavia, Nietzsche não se põe em conflito com estas doutrinas que visam eternizar o ser por abundância de vida tal como o faz com aquelas que visam eternizar ou destruir por empobrecimento de vida. Há uma consonância vital entre as doutrinas que visam o ser ou o vir-a-ser por abundância de vida. Ora, uma doutrina que visa eternizar o ser, no sentido empregado por Nietzsche a esta expressão, é, necessariamente, uma doutrina metafísica. Logo, há a possibilidade - até ali não realizada, segundo Nietzsche - da criação de uma doutrina metafísica por afirmação e não por negação da vida. Uma doutrina metafísica que fixa e eterniza o ser por abundância de vida seria, assim como a obra de Goethe o é para a arte, segundo a perspectiva nietzschiana, bem-vinda e mesmo desejável. Logo, Nietzsche, embora não entenda a sua filosofia como uma metafísica, não é um antimetafísico.

Quais doutrinas metafísicas poderiam ser então “recomendas” pelos critérios nietzschianos? Os eventuais elogios de Nietzsche à filosofia de Espinosa poderiam sugerir a doutrina deste como um forte candidato à aprovação, direção que vem sendo explorada atualmente pelo Grupo Spinoza-Nietzsche (SpiN) da Universidade Federal do Rio de Janeiro³⁴. Porém, em suas obras publicadas, Nietzsche foi incisivo ao afirmar que a filosofia de Espinosa seria a transfiguração conceptual de um espírito malogrado³⁵, um caso daqueles que buscam eternizar e fixar para como que se vingar de todas as coisas. Se me for possível especular onde não me é dado conhecer, julgo que, quanto às filosofias que o precederam, apenas Heráclito, em uma de suas interpretações nietzschianas, seria tido como possível autor de uma metafísica ascendente ou nascida da abundância de vida; e, quanto àqueles que se seguiram à filosofia de Nietzsche, parece-me que o *Diferença e*

(*Ibidem*). Como lhe é comum, Nietzsche estabelece aqui semelhanças de família entre várias expressões; assim, para evitar equívocos indevidas, referir-me-ei a oposição filosófica acima como “pessimismo” e “filosofia trágica”.

³⁴ Os colóquios organizados pelo Grupo SpiN em torno da relação entre Nietzsche e Espinosa estão coletados em livros como *O Mais Potente dos Afetos, Nietzsche e Spinoza* (Organizado por André Martins, Martins Fontes, 2009), as *Ilusões do Eu: Spinoza e Nietzsche* (organizado por André Martins e Homero Santiago, Civilização Brasileira, 2011) e *Spinoza e Nietzsche: filósofos contra a tradição* (organizado por Ana Barreto, Danilo Bilate e Tiago Barros, Mauad, 2011).

³⁵ Cf., e.g., BM.

Repetição do pós-nietzschiano Gilles Deleuze ou, com ainda maior propriedade, *A Evolução Criadora* de Henri Bergson, são obras que poderiam ser apreciadas como doutrinas metafísicas originadas da gratidão e do amor à vida. Contudo, a despeito de quais autores ou doutrinas possam preencher os critérios nietzschianos – e mesmo sem discutir em pormenor a legitimidade destes critérios –, o que fica patente é que Nietzsche não se propôs, seja na letra ou no espírito de sua filosofia, a dissolver, superar ou assimilar a metafísica ocidental.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição Bilingue. Tradução de Giovanni Reale, Henrique Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo, Loyola, 2002.
- BARNES, J. “Metaphysics”. In: BARNES, J. (org.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995, p. 66-108.
- DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Edição Bilingue. Tradução de Fausto Castilho. São Paulo: Editora Unicamp, 2008.
- GIACÓIA JR., O. “Nietzsche: Fim da Metafísica e os Pós-modernos”. In: IMAGUIRE, G., ALMEIDA, C., OLIVEIRA, M. (Orgs.). *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- _____. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 2003.
- KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1975.
- KANT, I. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*. Tradução de Arthur Morão. 5ª. ed. Lisboa: Edições 70, 2008.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Alexander F. Morujão e Manela Pinto dos Santos. 7ª. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.
- LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo. Martins Fontes, 1993.
- MATTOS, F. “Em Torno da Velha Questão: Seria Kant um Metafísico?”. In: *Analytica*, vol. 13, n. 1, Rio de Janeiro, 2009, p. 95-131.

- NIETZSCHE, F. *Werke* (organizada por Karl Schlechta). 5 vols. Frankfurt: Ullstein, 1979.
- _____. *Kritische Studienausgabe* (organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari). 15 vols. 2ª. ed. Munique: DTV/ De Gruyter, 1988 .
- _____. *II Consideração Extemporânea*. Lisboa/São Paulo: Editora Presença/Martins Fontes, s/d.
- _____. *Humano, Demasiado Humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Cia. das Letras, 2000.
- _____. *Além do Bem e do Mal*. 4ª. ed. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- _____. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.
- _____. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Cia. das Letras, 2001.
- _____. *A Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
- _____. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. 2ª. ed., São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- PORCHAT, O. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- STRAUSS, L. "The Three Waves of Modernity". In: *An Introduction to Political Philosophy - ten essays* [editado por Hilail Gildin]. Detroit: Wayne State Univ. Press, 1975, p. 81-98.

Email: evaldosampaio@unb.br

RECEBIDO: Março/2013
APROVADO: Dezembro/2013