

Ontologia e antropomorfismo

Ontology and anthropomorphism

Renan da Rocha Cortez¹

Resumo

Nietzsche apresentou críticas ao furor filosófico da generalização e ao antropomorfismo. Entretanto, a atribuição de vontade a todos os entes é um exemplo de antropomorfização e de generalização. Nesse artigo analiso as soluções que foram oferecidas por três renomados intérpretes: Martin Heidegger, Maudemarie Clark e George Stack. Esses autores foram escolhidos porque suas interpretações representam modelos gerais. A primeira solução pode ser chamada de metafísica; a segunda, de naturalista; a última, de langeana. Pretendo mostrar que as duas primeiras são limitadas e a terceira oferece algumas vantagens. No final, acrescento alguns argumentos com o objetivo de tornar a interpretação de George Stack menos ambígua e ainda mais persuasiva.

Palavras-chave: Ontologia. Antropomorfismo. Vontade de poder.

Abstract

Nietzsche criticized the philosophical furor of generalization and anthropomorphism. However, the attribution of will to all beings is an example of anthropomorphization and generalization. In this article I analyze the solutions that were offered by three renowned interpreters: Martin Heidegger, Maudemarie Clark and George Stack. These authors were chosen because their interpretations represent general models. The first solution can be called metaphysics; the second, a naturalist; the last one, from Langeana. I want to show that the first two are limited and the third one offers some advantages. In the end, I add some arguments with the aim of making George Stack's interpretation less ambiguous and even more persuasive.

Keywords: Ontology. Anthropomorphism. Will to Power.

1. Formulação dos problemas

No polêmico aforismo 36 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche expôs uma pretenciosa hipótese sobre a essência da realidade: “o mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu caráter inteligível - seria justamente vontade de poder e nada mais” (BM 36). Após acompanhar uma série dedutiva complexa e metodologicamente

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Belo Horizonte, MG, Brasil. E-mail: renancortez22@gmail.com.

fundamentada, o leitor se depara com as palavras de um “místico” que revela a essência do mundo. O aforismo se encontra no interior da obra mais ambígua e complexa já publicada pelo nosso filósofo. Em *Além do bem e do mal*, contradições explícitas são comunicadas com naturalidade e o próprio Nietzsche indica que a sua linguagem estranha é proposital: o texto tem camadas de inteligibilidade porque o autor deseja selecionar seus leitores. O potencial retórico desse estilo aristocrático é imenso: afinal, quem não deseja resolver os puzzles e se mostrar um leitor à altura do gênio literário? O leitor que se perde pelos corredores do labirinto está condenado a acreditar que existe algo de mais profundo a ser desvendado. Cansado e satisfeito por ter jogado um bom jogo, o mesmo leitor também pode rir com Nietzsche antes de recomeçar o trabalho da ruminação: talvez tudo não passe de zombaria... Afinal, o próprio Platão não suportaria a vida sem um Aristófanes (BM 28).

Na passagem destacada, o termo “mundo” indica a extensão do objeto de estudo: o ente na totalidade. “Visto de dentro” é uma metáfora que expressa o sentido de “algo que foi percebido em sua essência”. Nietzsche descortinou, portanto, a essência de todos os entes. Em alguns aforismos póstumos do outono de 1885, a vontade de poder é apresentada como uma proposta de nova interpretação de todo acontecer (FP 1885 1[35]). Nietzsche não se refere a um acontecer biológico ou químico, mas a todo acontecer. Em uma anotação de 1888, a mesma generalização está presente: “a vida como um caso singular: hipótese de que partindo disso é possível uma formulação sobre o caráter geral da existência” (FP 1888 14[82]). Nas anotações onde a especulação ontológica é exposta com detalhes, o mundo físico é descrito como um embate permanente entre *quanta* de poder.

Essas passagens comprovam que o discurso sobre a vontade de poder possui uma dimensão ontológica². Por “ontologia” entendo um discurso racional sobre o ser do ente na

² Se a metafísica for definida como doutrina dos dois mundos será impossível atribuir a Nietzsche o título de metafísico. Quanto a isso não há espaço para muitas polêmicas. Mas existe um antigo e exaustivo debate sobre a presença da metafísica no pensamento de Nietzsche e os intérpretes que participaram da querela atribuíram à antiga rainha das ciências outros sentidos. Maudemarie Clark definiu a metafísica como “uma teoria a priori sobre a natureza da realidade” (CLARK, 1990, p. 206). Nesta definição estão unidos o método (apriorístico) e o objeto (a realidade em geral). Esta definição abarca filosofias “imanescentes”, ou seja, para a autora a metafísica não se resume divisão dos dois mundos. John Richardson argumentou que um discurso pode ser “metafísico” sem se basear em sínteses a priori. Ele define a metafísica apenas pelo “objeto”: uma tese sobre a essência do ser (RICHARDSON, 1996, p. 8-9). Grande parte da discussão em torno da interpretação de Heidegger seria menos polêmica se os interlocutores entrassem em um acordo a respeito de uma definição de metafísica. O conceito que Heidegger apresenta é muito particular: metafísica é esquecimento da diferença ontológica. A onto-teologia do ocidente sempre pressupôs o esquecimento do ser. Heidegger não entende por “Ser” um Ente supremo ou um princípio transcendente (no sentido da metafísica cristã). Na verdade, é justamente pelo fato de a metafísica associar o “ser” a um ente supremo que ela desconhece por completo a pergunta sobre o sentido do ser (HEIDEGGER, 1973, p.393). Portanto, Heidegger não atribui ao nosso filósofo uma defesa da doutrina dos dois mundos. A verdade é que em muitas passagens o próprio Nietzsche caracteriza a metafísica como doutrina dos dois mundos. Devido a sua rejeição um tanto enfática a esse modelo de pensamento parece estranha para os seus leitores a ideia de que o próprio Nietzsche formulou uma metafísica. Em alguns, principalmente aqueles que

totalidade. Na formulação existem dois elementos implícitos: a) uma determinação da “essência” do ente; b) uma aplicação generalizada dessa determinação essencial, isto é, uma narrativa a respeito da essência de *todos* os entes. Adianta que a opção por essa formulação não revela uma preferência implícita pela interpretação de Heidegger. O fato é que apesar dos conhecidos problemas da interpretação metafísica, a formulação é precisa e completa, pois abarca tanto o “ser” quanto a “extensão”, duas características que acompanham muitos dos discursos sobre a vontade de poder.

Alguns anos antes da publicação de *Além do bem e do mal*, Nietzsche apresentou a seguinte posição a respeito da proposta ontológica de Schopenhauer:

[...] Já a ‘vontade’ de Schopenhauer resultou numa desgraça para a ciência, graças ao furor filosófico da generalização: pois dessa vontade faz-se uma metáfora poética, quando se afirma que todas as coisas da natureza teriam vontade; por fim, com o objetivo de aplicá-la em toda espécie de disparate místico, foi mal utilizada para uma reificação falsa — e todos os filósofos da moda repetem e parecem saber exatamente que todas as coisas têm uma vontade, e mesmo que são essa vontade (o que, segundo a descrição que se faz dessa vontade-toda-uma, significa tanto quanto querer absolutamente o estúpido Diabo como Deus) (HH II/OS 5).

É estranho: o mesmo autor que escreveu essa passagem apresentou uma hipótese sobre a essência de todos os entes. Talvez a sensação de estranheza seja afastada se considerarmos alguns detalhes da crítica de Nietzsche à metafísica da vontade. A passagem oferece uma pista importante: a noção de “reificação falsa”. Schopenhauer foi seduzido pela unidade da palavra e reificou uma multiplicidade de processos complexos. O filósofo pessimista projetou na realidade uma unidade que só existe como signo. A “vontade”, empregada no singular, é um termo que não corresponde à complexidade efetiva da nossa vida pulsional (BM 19). Ora, essa crítica não se aplica à proposta ontológica apresentada no período de *Além do bem e do mal*, posto que a vontade de poder não é um “ser” e sim uma qualidade dos entes em geral. Em sua clássica e instrutiva interpretação, Müller-Lauter defendeu que a realidade é composta por múltiplas vontades de poder (no plural): a vontade de poder não existe (MÜLLER-LAUTER, 1997, pp. 82-3). O leitor pode acrescentar um argumento de natureza ética: Nietzsche recusa a metafísica da vontade porque propõe uma filosofia afirmativa e dionisíaca. A vontade de poder é uma ontologia que supera o niilismo, a *décadence* e o velho Deus com suas sombras.

Essas observações não são falsas, mas a passagem se refere a algo mais estrutural. A estranheza, portanto, permanece. Nietzsche não critica apenas um conteúdo da metafísica

tomam a crítica à metafísica como um meio indispensável para a libertação individual, essa ideia causa até mesmo uma repulsa. Por respeito à terminologia do autor e com o objetivo de evitar polêmicas desnecessárias optei pelo uso do termo ontologia. Mas, a rigor, tanto faz o termo: o que importa é a sua definição.

schopenhaueriana: a própria “forma lógica” que possibilita a ontologia é recusada. O pecado original dos filósofos é o furor da generalização. Sendo assim, estamos autorizados a concluir que Nietzsche cedeu à tentação no aforismo 36 de *Além do bem e do mal*. O resultado filosófico provocado pela generalização de fatos humanos, demasiado humanos pode ser diferente (outra ontologia com diferentes consequências éticas), mas o que possibilita a descrição do mundo como vontade de poder é o mesmo procedimento metodológico pecaminoso.

Uma característica marcante do pensamento de Nietzsche é a crítica aos antropomorfismos. No aforismo 109 de *A Gaia ciência*, o filósofo afirmou que precisamos evitar as antropomorfizações estéticas, morais e científicas. Guardemo-nos de pensar que o mundo é como o homem o percebe! Essa é a palavra de ordem desse aforismo e de muitas outras passagens. Não é preciso empreender hercúleo esforço para perceber que a atribuição de vontade a todos os entes é um exemplo de antropomorfização do mundo. Pois então, guardemo-nos?

Sugiro que a investigação desse problema seja orientada por três principais perguntas: (1) Se Nietzsche apresenta um ceticismo a respeito da possibilidade de um discurso ontológico por que ele propõe a hipótese da vontade de poder? (2) A vontade é um “ente real” ou apenas uma metáfora? (3) Se for apenas uma metáfora, qual função ela desempenha no pensamento de Nietzsche? Muitos intérpretes ofereceram elaboradas respostas. Selecionei três modelos de interpretação que enriquecerão a discussão que pretendo levantar nesse artigo: o metafísico, representado por Heidegger; o naturalista de Maudemarie Clark e o Langeano de George Stack.

2. As respostas de Heidegger

O desenvolvimento das edições críticas de Colli e Montinari, as interpretações que foram possibilitadas por este árduo trabalho filológico, as reconstruções cuidadosas do contexto intelectual de Nietzsche e as diversas mudanças que se impuseram no mundo filosófico do século passado foram algumas das causas que reduziram o poder de influência da interpretação heideggeriana. Ainda assim, sobreviveu certo “modelo” de leitura que reproduz algumas características gerais da interpretação de Heidegger. Os autores que assumiram esse modelo discordaram de alguns aspectos decisivos da leitura heideggeriana, mas conservaram a tese segundo a qual a reflexão sobre o ente na totalidade é o assunto fundamental das obras de Nietzsche. As características gerais deste “modelo de interpretação” podem ser resumidas da seguinte forma:

1. *A supervalorização dos póstumos de maturidade*. Quanto à ontologia, nos póstumos há riqueza de material, encadeamentos dedutivos mais ou menos complexos, teses explícitas e projetos definidos. Nas obras publicadas, a ontologia aparece em linguagem figurada, na forma hipotética e em menções ambíguas. A supervalorização dos póstumos é uma condição metodológica sem a qual este modelo de interpretação não pode se desenvolver.
2. *A arquetônica*. O intérprete reúne diversos fragmentos e produz “em parceria” com Nietzsche uma “sistematização” ou uma “arquetônica”. A ontologia é considerada um “princípio” que possibilita séries dedutivas complexas.
3. *Visão de conjunto*. A “arquetônica” é usada como um instrumento para a interpretação de muitas passagens isoladas das obras publicadas. Aforismos são vistos como fragmentos dispersos de um corpo. Procura-se por esse corpo nos próprios textos publicados, mas nada é encontrado. Somente a arquetônica construída a partir de uma interpretação dos póstumos permite a reunião dos ossos em um esqueleto, a estruturação coerente da multiplicidade aparentemente irreconciliável.

Não é possível “priorizar” a ontologia sem seguir os passos acima mencionados.³

Essas três características não proporcionam um mágico desaparecimento de certos aforismos. Os autores que adotaram esse modelo precisaram explicar como a interpretação ontológica pode ser compatibilizada com as reservas céticas de Nietzsche. Nesta seção destacarei o modo como Heidegger enfrentou o problema. Ele reconheceu a dificuldade em sua conhecida preleção sobre o eterno retorno:

No entanto, toda a nossa consideração da doutrina nietzschiana do retorno, e, antes de tudo, essa doutrina mesma se encontra diante de uma suspeita que ameaça arruinar, no próprio sentido de Nietzsche, todo o empenho ulterior em torno da compreensão desse pensamento e de sua prova: a suspeita de que também resida nesse pensamento do eterno retorno do mesmo e justamente nele uma humanização,

³ Heidegger, Müller-Lauter e John Richardson foram autores que apresentaram marcantes interpretações a partir desses pressupostos hermenêuticos. Os conteúdos das interpretações são diferentes e algumas vezes até contrários, mas as mesmas orientações animam os projetos. Para Heidegger, o fundamental da filosofia de Nietzsche está nos póstumos: “(...) Todavia, a filosofia nietzschiana propriamente dita, a posição fundamental a partir da qual ele fala nesses e em todos os escritos publicados por ele, não chega a uma configuração definitiva nem é publicada sob a forma de obra – nem nos anos entre 1879-1889, nem nos anos precedentes. O que Nietzsche mesmo publicou durante o tempo de sua atividade criadora pertence apenas ao primeiro plano. A filosofia propriamente dita de Nietzsche é deixada para trás como uma póstuma, não publicada”. (HEIDEGGER, 2017, pp. 10-11). Além de refutar a tese de Karl Schelchta segundo a qual os póstumos não possuem relevância alguma, Müller-Lauter afirmou que Heidegger teve “boas razões” para defender a priorização dos póstumos: “(...) A indicação a respeito da peculiar significação dos póstumos perde em estranheza, quando ouvimos que Nietzsche se compreendia como o mais escondido de todos os ocultos”. Em seguida citou passagens de Nietzsche que corroboram essa ideia (MÜLLER-LAUTER, 1997, pp. 58-59). Para John Richardson, o pensamento de Nietzsche possui uma estrutura sistemática. O que o filósofo alemão recusa é a produção “consciente” de um sistema; mas há um processo inconsciente que gera uma “sistematização” de diversos temas e pensamentos. Cabe ao intérprete “reconstruir” a unidade implícita que se encontra dispersa na multiplicidade explícita. Com esta argumentação Richardson justifica o uso de textos que não foram publicados, pois o processo inconsciente de sistematização não está subordinado às opções do autor. “(...) Doesn’t Nietzsche’s choice not to publish his most explicitly ontological thoughts, together with the way he abandons the project of systematically presenting his ideas (as a book to be called the will to power), show that he decides against rendering his thought in this metaphysical way? Indeed, it might show that he decides not to present his thought this way, or even to think it out for himself this methodically and systematically. As i’ve already noted, this could be because he thinks its deep structural unity is (properly and healthily) a product of maily unconscious process and is best left in that implicitness” (RICHARDSON, 1996, p. 7-8).

de que ele seja um pensamento ao qual devemos aplicar em primeira linha a própria advertência constante de Nietzsche: “Tomemos cuidado” (HEIDEGGER, 2007, p.275).

Após uma análise do aforismo 109 de *A gaia ciência*, Heidegger se pergunta se o “eterno retorno” não seria, afinal, uma “antropomorfização”. Se a resposta for positiva, ela inviabiliza a interpretação ontológica que Heidegger pretende anunciar. Se toda a descrição que fazemos do mundo é, em alguma medida, antropomórfica e Nietzsche pede para evitarmos as humanizações, a doutrina do eterno retorno não deveria nem ter sido enunciada. Essa suspeita de humanização torna-se ainda mais intensa quando direcionada para o discurso da vontade de poder. Afinal, a atribuição de uma “perspectiva” a todos os entes e o uso de um vocabulário político em interpretações de processos inorgânicos são antropomorfizações escancaradas. A tese cosmológica sobre o eterno retorno das forças não é tão explicitamente antropomórfica. Apesar desse fato, Heidegger encontrou uma resposta justamente na ontologia da vontade de poder. A solução tipicamente metafísica consiste em explicar a “humanização” por meio da ontologia, isto é, defender que uma tese geral a respeito da totalidade explica o caso particular da produção de humanizações.

É porque o mundo é vontade de poder e cada *quantum* possui a sua perspectiva que o homem “humaniza” a realidade. Através do conhecimento o homem se impõe no devir e eleva o seu poder. Em primeiro lugar por meio do princípio da não contradição. Heidegger menciona que Nietzsche segue Aristóteles ao oferecer a este princípio uma primazia em relação aos demais (HEIDEGGER, 2017, p. 468-78). Este princípio não é apenas “formal”: trata-se de uma condição para qualquer compreensão ontológica do homem⁴. O “comando” da não contradição fixa objetos e alteridades. As categorias – substância, causalidade, quantidade, qualidade etc. – que Heidegger intitulou de “formas poetizantes da razão”- também são caracterizadas como condições de possibilidade de todas as asserções humanas sobre o mundo. Todo e qualquer “juízo” sobre a realidade pressupõe o “tomar-por-verdadeiro”, ou seja, a fixação do ente de acordo com os esquemas gerais da razão (HEIDEGGER, 2017, p. 452-67). Por meio de tais “formas poéticas” o homem cria um mundo organizado, manipulável, enfim – humano. Essa extrema humanização, contudo, é apenas uma expressão particular do próprio princípio que rege o ente na totalidade: a vontade de poder. O homem, assim como os outros entes, estabelece um horizonte a partir do qual sua perspectiva sobre o mundo pode se

⁴ Autores que realizaram uma reconstrução do contexto intelectual de Nietzsche chegaram a uma conclusão diferente: Nietzsche concedeu primazia ao princípio de identidade porque acatou o argumento de Afikan Spir. Ver: GREEN, M. S. *Nietzsche and the transcendental Tradition*. Illinois: University of Illinois Press, 2002 e MATTIOLI, William. *O devir e o lugar da filosofia: alguns aspectos da recepção e da crítica de Nietzsche ao idealismo transcendental via Afrikan Spir*. In: *Kriterion* vol.54 no.128 Belo Horizonte Dec. 2013.

desenvolver. Com base nesse horizonte “fabrica” diversas estratégias que permitem sua conservação e a elevação do seu poder. O estabelecimento do “horizonte”, portanto, não é ação somente humana, pois qualquer quantum de poder possui uma perspectiva e todos os entes são, afinal, vontade de poder (HEIDEGGER, 2007, p. 187-94).

Antes de assumir a suspeita de humanização como algo ameaçador é preciso refletir sobre uma pergunta: quem é o homem que “antropomorfiza?” De acordo com Heidegger, essa questão só poderá ser rigorosamente respondida se houver antes uma reflexão sobre a essência do ente na totalidade (HEIDEGGER, 2007, p. 282). A tese segundo a qual o homem sempre percebe a realidade do “seu jeito” pressupõe decisões ontológicas: alguma distinção prévia entre “sujeito e realidade”, uma noção vaga de sujeito, alguma determinação da essência da linguagem etc. Para Heidegger, Nietzsche reconheceu essa prioridade lógica. Ora, quem antropomorfiza o mundo é o corpo humano. E o que é esse corpo? Uma organização hierárquica de vontades de poder. É dessa maneira que Heidegger responde à primeira das nossas questões: Nietzsche propôs a hipótese da vontade de poder porque reconheceu a prioridade da questão ontológica.

Na medida em que a ontologia é pressuposta como condição de explicação do antirrealismo, a “humanização” tem de encontrar algum limite: não pode ser a própria tese a respeito da totalidade uma nova forma de humanização, pois assim o círculo vicioso tornar-se-ia inevitável. O antirrealismo precisa ser, portanto, “parcial”. Apesar de Heidegger nunca ter formulado sua posição nesses termos, ela é compatível com a sua interpretação. Afinal, a questão ontológica tem uma prioridade em relação à suspeita de humanização. Para Heidegger, Nietzsche levou sua ontologia a sério. Ele efetivamente pensa que o ser do ente na totalidade é vontade de poder. Essa afirmação sobre o todo não é “metafórica” porque a questão ontológica é prioritária. Outros autores apostaram no círculo. Segundo Müller-Lauter, o círculo não é necessariamente vicioso. O leitor que subscreve o modelo de interpretação que prioriza a ontologia terminará no círculo, pois o próprio Nietzsche assumiu que seu discurso ontológico é apenas uma interpretação. A defesa do círculo leva o intérprete a ver alguma razoabilidade em algumas formulações estranhas. Exemplo: a vontade de poder é uma interpretação antropomórfica porque é ela mesma quem produz as interpretações antropomórficas. Infelizmente, essas formulações não superam o problema da autorreferência.

A abordagem de Heidegger depende em grande parte de questionáveis opções metodológicas e problemáticas fontes empíricas⁵. Em geral, intérpretes que preferem priorizar a ontologia fazem um uso imoderado dos fragmentos póstumos. Neste tipo de interpretação dificilmente há um espaço para a leitura imanente das obras publicadas. Mas diversos nuances do “antirrealismo” de Nietzsche só podem ser compreendidas, reconstruídas e devidamente investigadas se o contexto interno das obras publicadas for levado em consideração.

Uma análise imanente de *Além do bem e do mal* e de outras obras revela a complexidade do problema: (1) Nietzsche desconfia que haja algo de “dado” (BM 16) e a hipótese da vontade de poder pressupõe o mundo interno dos afetos como “dado”; (2) Para Nietzsche, a causalidade é apenas uma ficção e ele também apresenta críticas particulares à causalidade da vontade; mas algumas das suas descrições ontológicas pressupõem relações causais entre vontades; (3) Categorias como qualidade e quantidade são ficções. Se a categoria de “quantidade” for uma ficção, *quanta* de poder são ficções; se a qualidade for ficção, não é possível descrever o mundo como vontade de poder, pois esta ontologia pressupõe uma qualificação do ente. (4) Nietzsche critica o tipo de generalização realizado por Schopenhauer, mas fez exatamente o mesmo com a vontade de poder. No próprio prefácio de *Além de bem e mal*, Nietzsche critica as generalizações dos filósofos (BM Prólogo). Heidegger não oferece uma resposta plausível para a suspeita em relação à generalização. Mesmo concedendo a Heidegger a ideia de que Nietzsche tenha admitido certa relação de subordinação da questão antropológica à reflexão ontológica (o que é uma generosidade), existem bons motivos para concluirmos que Nietzsche se mostraria cético a respeito de uma resposta ontológica, pois ela envolveria inevitavelmente o furor da generalização.

Heidegger ignora a crítica ao furor da generalização, assim como o contexto interno de *Além do bem e do mal*. De um modo geral, somente acompanhando os contextos internos

⁵ A interpretação de Heidegger está inevitavelmente marcada pela influência do livro (fictício) “a vontade de poder”. Karl Schlehta foi o responsável por mostrar que a obra capital não existia e havia sido compilada sem nenhum rigor filológico pela irmã de Nietzsche. Apesar de reconhecer as fragilidades da edição que usava (HEIDEGGER, 2017, p.379), Heidegger não tinha em mãos a organização crítica dos póstumos. Dessa forma, a ideia de que a “filosofia autêntica de Nietzsche” está escondida nos textos não publicados é particularmente prejudicial para sua interpretação, dada a qualidade das fontes. Além do mais, a interpretação heideggeriana ignora uma importante e frutífera recomendação metodológica de Montinari: conceber a filologia como tarefa preliminar indispensável, porém não suficiente. (MONTINARI, 1997, p.78). Pelo contrário, em Heidegger há certo desprezo pela “filologia” dos especialistas e sua leitura baseia-se em um método hermenêutico bastante singular: a “confrontação” (esclarecimentos sobre a natureza desse método foram realizados por Casanova na apresentação da tradução brasileira do Nietzsche I). Por fim, seu método está contaminado pela sua tese da diferença ontológica e por suas dramáticas asserções sobre os destinos da metafísica ocidental. Ele projeta em Nietzsche muitas das suas reflexões, o que gera uma confusão significativa entre sujeito e objeto. Apesar de tudo, não é possível ignorá-lo completamente, pois além de sua interpretação não ser uma criação *ex nihilo*, o filósofo da floresta negra era dotado de habilidades especulativas inegáveis.

das obras publicadas é possível compreender os detalhes da posição naturalista de Nietzsche e o estatuto epistemológico de suas recomendações antirrealistas. O problema é que sem uma reconstrução dessas duas importantes formas de pensamento não é possível compreender o lugar que a ontologia ocupa nas reflexões e nos experimentos da filosofia nietzschiana. A supervalorização dos póstumos de maturidade resulta em uma recomposição unilateral do pensamento de Nietzsche. Mas com essa reconstrução unilateral não é possível entender nem mesmo o estatuto da ontologia e o papel que ela desempenha no complexo pensamento do nosso filósofo.

Por fim, as opções metodológicas discutíveis geram uma imagem pouco atraente da filosofia de Nietzsche. A supervalorização dos póstumos poderia, afinal, ser justificada por proporcionar contribuições originais e criativas, filosoficamente promissoras para debates contemporâneos em curso. Mas a proposta pampsiquista transforma o mestre da suspeita em um defensor ingênuo de ontologias pré-críticas. Afinal, com que tipo de método um autor chega a uma conclusão de tamanha dimensão? Por que deveríamos levar a sério a ideia de que a vontade de poder está no mundo inorgânico? Alguém, hoje, poderia levar essa ontologia a sério? Mais interessante do que explorar analiticamente o conteúdo dessa proposta ontológica é pesquisar pelos motivos que levaram Nietzsche a formulá-la. Por alguma razão nosso filósofo considerou importante a formulação de uma ontologia impossível. Esse (aparente) paradoxo desperta mais o meu ânimo filosófico do que as estranhas descrições dos *quanta* de poder.

3. Maudemarie Clark

De Heidegger para Clark o giro é de 360 graus: são intérpretes com posições filosóficas diferentes e opções metodológicas opostas. Para Heidegger, a ontologia da vontade de poder representa algo grandiloquente e de extrema gravidade, um acontecimento gigantesco que revela algo de profundamente inquietante sobre os destinos da cultura Europeia: o acabamento da metafísica e a predominância da técnica. Maudemarie Clark, filha da tradição analítica anglo-saxã e, portanto, menos afeita ao estilo dramático de alguns continentais, alegou que Nietzsche nunca levou a sério essa ontologia. A vontade de poder é um exemplo de síntese a priori sobre a essência da realidade: uma filosofia primeira, dogmática e fundacionista. Esse tipo de discurso em nada combina com a posição de um empirista que recusa a legitimidade de métodos apriorísticos. Sim, para Clark Nietzsche foi um empirista. E mais: realista, pois em suas últimas obras assumiu como legítima uma versão

não metafísica da teoria da correspondência⁶. Diferente da interpretação pós-estruturalista de origem francesa, Clark sustentou que Nietzsche foi um defensor da verdade como adequação e um amigo das ciências naturais. Para esse Nietzsche “anglo-saxão”, as ciências são capazes de oferecer teorias que correspondam aos casos da realidade.

Para Heidegger o “essencial” do pensamento de Nietzsche está escondido nos fragmentos póstumos. Clark pensa exatamente o inverso: ela escolhe levar em consideração apenas os conteúdos que o próprio autor escolheu publicar (CLARK, 1990, p. 25-7). A tese segundo a qual a “verdadeira filosofia” de Nietzsche está nos póstumos de maturidade é frutífera para os intérpretes que estão interessados em explorar os detalhes da ontologia. Já o uso exclusivo das obras publicadas propicia condições favoráveis para a execução de uma interpretação como a de Clark. Há uma explícita correlação entre as opções metodológicas e os resultados filosóficos das interpretações⁷.

Por não considerar os póstumos de maturidade, Clark ignora aqueles exercícios especulativos mais ambiciosos sobre os *quanta* de poder. Sua opção metodológica reduz o material sobre a ontologia, mas a autora precisa enfrentar as poucas passagens da obra publicada. O texto mais explícito sobre a ontologia do poder é o já mencionado aforismo 36 de *Além de bem e mal*. Conforme a tese de Clark, a hipótese cosmológica não possui qualquer função cognitiva. A autora justifica essa posição recorrendo a uma tese importante do livro: o que move a especulação filosófica não é a procura pela verdade, mas o desejo de construir uma imagem de mundo que seja compatível com os valores particulares de um determinado tipo de vida. Os filósofos são “advogados de si mesmos” e escondem suas pretensões pessoalíssimas em métodos impessoais (BM 5).

⁶ De acordo com Clark, Nietzsche defendeu o “ficcionalismo” porque permaneceu comprometido com uma “teoria metafísica da correspondência”. De acordo com essa teoria, uma sentença só pode ser considerada verdadeira caso corresponda à coisa em si. Por considerar esta adequação impossível, Nietzsche concluiu que todo conhecimento é “falso”. Entretanto, nas obras intermediárias (*Além do bem e do mal e Gaia Ciência*), Nietzsche mudou sua posição e passou a defender que a coisa em si, mais do que inacessível, é inconcebível. Clark argumenta que nas obras que se seguiram (Mais claramente em *Crepúsculo dos ídolos*), Nietzsche retirou a conclusão correta: se a referência ontológica externa é inconcebível o ceticismo epistemológico perde seu sentido. Nietzsche assumiu, portanto, que para ser verdadeira uma teoria precisa satisfazer nossos interesses cognitivos (simplicidade, coerência, poder explanatório, predição) e corresponder aos casos da experiência. A “versão mínima” da teoria da correspondência não é uma nova “teoria”: habitualmente entendemos a verdade desse modo. Em sua filosofia madura Nietzsche não exigiu mais do que essa compreensão hodierna.

⁷ É evidente que essa correlação não é mecânica. Muitos intérpretes analisaram as mesmas fontes e chegaram a conclusões diferentes. Intérpretes que se ocuparam das obras publicadas não concordaram com a posição realista que Clark atribui a Nietzsche. Da mesma maneira, autores que priorizaram os póstumos recusaram a leitura metafísica de Heidegger. A razão de ser das interpretações é a constatação de uma estranheza: se a fonte revelasse apenas evidências não haveria a necessidade de intérpretes. Mas o fato é que a opção metodológica oferece condições favoráveis para o desenvolvimento de um determinado tipo de interpretação.

A crítica de Nietzsche aos estoicos é uma exemplificação dessa tese (BM 9). A ética estoica se baseia na ideia de que é possível extrair da Natureza um ideal de excelência humana. Essa tese está sintetizada na famosa máxima dos helenistas: “viver conforme a natureza”. No lema existem algumas teses filosóficas implícitas: (1) a Natureza tem uma inteligibilidade própria. (2) a “razão” do filósofo é capaz de descrever a inteligibilidade da natureza; (3) Essa descrição objetiva fornece aos homens um conteúdo ético edificante: a indiferença. Nietzsche inicia a sua argumentação apresentando uma crítica à viabilidade dessa ética. A rigor, é impossível para o homem viver conforme a natureza, pois isso exigiria uma indiferença que os seres humanos não são capazes de reproduzir.

Com essa primeira crítica, Nietzsche não questiona a validade das duas primeiras teses. Supondo que (1) e (2) sejam teses legítimas, ainda assim, (3) não seria viável. Em um movimento argumentativo veloz e sutil, Nietzsche modifica o alvo de sua crítica. A natureza que aparece nas descrições dos estoicos não tem uma inteligibilidade “em si mesma”. Na verdade, a descrição racional dessa inteligibilidade não é neutra, nem objetiva. A rigor, os estoicos “inventam” a inteligibilidade da natureza porque sua “descrição racional” está contaminada pelos valores morais do seu tipo de vida. Implícita na descrição está uma “projeção antropomórfica”, uma “moralização” do cosmos. O conteúdo ético edificante não é uma consequência de uma descrição objetiva da natureza. Na verdade, a ética está pressuposta desde o início e conduz todos os passos argumentativos: ela é a causa que motiva a descrição e influencia diretamente os resultados. Em suma, o estoico obriga a natureza a ser estoica devido à sua implacável vontade de impor a tudo e a todos os seus valores pessoais.

Essa vontade de imposição está velada e espiritualizada. Velada porque o estoico não se assume como o responsável pela imposição. Quem define o modelo de excelência humana é a “Natureza” – um universal. Devido a esse mascaramento, as recomendações morais de um modo de vida particular são apresentadas como um modelo universal de comportamento. O que fundamenta o conteúdo ético edificante não é o estilo de vida de um particular, mas a própria inteligibilidade do cosmos. É espiritualizada porque a bruta vontade de impor valores manifesta-se como um argumento racional sofisticado. A filosofia é a mais espiritual vontade de poder porque o filósofo submete o cosmos ao seu crivo: o mundo inteiro deve se dobrar diante de suas crenças e de sua moral. Talvez os especialistas em helenismo possam afirmar que a crítica de Nietzsche não procede. Isso não importa tanto. No aforismo, os estoicos apenas ilustram uma tese filosófica mais ampla: todos os filósofos que acreditam e levam a sério suas filosofias são como os estoicos. É essa a tese fundamental.

Ao propor uma hipótese que termina com a frase “o mundo visto de dentro é vontade de poder”, Nietzsche parece ser um filósofo que leva a sério a sua filosofia. Não é a vontade de poder uma projeção antropomórfica gigantesca? Não é uma projeção das intuições morais aristocratas de Nietzsche na natureza? A um só tempo Nietzsche descortina a inteligibilidade do mundo e o antropomorfiza – o que significa que ele não descortina inteligibilidade nenhuma, ao menos se tomarmos como verdadeiro o conteúdo de sua crítica aos estoicos. Ademais, uma premissa fundamental da hipótese cosmológica da vontade de poder é a crença na causalidade da vontade. Entretanto, Nietzsche rejeita qualquer possibilidade de justificativa para essa crença. O leitor está convidado a resolver o enigma: Por que, então, a hipótese cosmológica?

Para Clark, esta hipótese é um exemplo de como seria um mundo “ajustado” aos próprios valores de Nietzsche. Ele imita os estoicos e projeta seus valores pessoais em uma rebuscada cosmologia especulativa. Antropomorfiza o mundo com o objetivo de ironizar a posição dos filósofos que acreditam em suas próprias filosofias. A generalização cosmológica é apenas uma “glorificação” do impulso pelo poder, uma “homenagem” a um elemento decisivo da experiência humana (CLARK, 1990, p. 227-244). Heidegger e outros intérpretes que priorizaram a ontologia levaram a sério uma “ironia”. Lembrando o prefácio do livro: se a verdade é uma mulher esses autores não foram bons galanteadores.

São essas, portanto, as respostas de Maudemarie Clark: (1) Nietzsche propôs uma hipótese ontológica com o objetivo de ironizar a posição dos filósofos que levam a sério a antropomorfização e a generalização; (2) A vontade de poder é uma metáfora e (3) Por ser apenas uma crítica enigmática à filosofia dogmática, essa hipótese não desempenha nenhum papel cognitivo na filosofia de Nietzsche. Maudemarie Clark está correta ao afirmar que a vontade de poder é uma metáfora. É também razoável a interpretação segundo a qual Nietzsche tinha o objetivo de ironizar a posição dos filósofos que levam a sério suas antropomorfizações e generalizações. No entanto, é reducionista afirmar que Nietzsche propôs a hipótese e suas especulações experimentais **apenas** com o objetivo de apresentar uma crítica enigmática aos filósofos dogmáticos.

Nos póstumos existem diversas especulações detalhadas sobre a ontologia. Se a hipótese cosmológica fosse apenas uma circunstancial “glorificação de valores pessoais”, uma ironia circunscrita a um aforismo, por que Nietzsche insistiria tanto em escrever detalhadamente sobre ela? Clark teria razão ao rejeitar a relevância da “ontologia” exposta nos póstumos se houvesse descontinuidade total em relação aos conteúdos das obras publicadas. Mas esse não é o caso: basta comparar a hipótese cosmológica com os

experimentos especulativos não publicados. É o mesmo autor com linguagem e argumentos semelhantes!⁸ Muitos intérpretes notaram que as especulações ontológicas de Nietzsche foram influenciadas pelas suas leituras científicas. Um autor interessado em apenas “glorificar” seus próprios valores em uma circunstancial passagem irônica perderia tempo com raciocínios dialéticos sobre as relações entre a ontologia e algumas teóricas físicas e biológicas?⁹

A opção metodológica de Maudemarie Clark produz uma artificial bipolaridade filosófica em Nietzsche. O modelo de George Stack é capaz de reduzir a distância entre os póstumos e as obras publicadas sem precisar recair nos vícios da interpretação metafísica. Além do mais, Maudemarie Clark não cogita a possibilidade de uma metáfora ter função cognitiva. Por rejeitar a relevância do antirrealismo, a autora não considera a ideia de que uma ficção pode ser epistemologicamente útil e eticamente edificante. Nesse artigo defendo que uma compreensão ampla da proposta da vontade só poderá ser efetuada se houver uma consideração da relação entre o naturalismo, a ontologia e o antirrealismo. Caso um intérprete siga esse caminho ele poderá lidar tanto com as obras publicadas quanto com os póstumos. Sem supervalorizações e bipolaridades, o resultado será uma interpretação mais completa do pensamento de Nietzsche.

4. O modelo de George Stack

Em 1981, George Stack publicou uma monografia que possibilitou um efetivo progresso dos estudos sobre as relações de Nietzsche com o contexto intelectual da segunda

⁸ Uma comparação: no aforismo 22 de *Além de bem e mal*, Nietzsche rejeita a noção de “leis da natureza” e sugere uma alternativa de interpretação para a regularidade dos fenômenos: a luta entre poderes. É uma proposta de substituição do mecanicismo pela “física dos *quanta* de poder”. Nietzsche tem o cuidado de apresentar sua alternativa apenas como interpretação, mas argumenta que a mecânica também é, afinal, interpretação. Em um texto póstumo da época, intitulado ‘Vontade de poder’, cujo subtítulo é ‘crítica ao mecanicismo’, Nietzsche escreveu: “(...) não há nenhuma lei, cada poder retira a cada instante a sua derradeira consequência. A calculabilidade baseia-se principalmente no fato de que não há nenhum *mezzo termine*” (FP, 14 [79]). É nesse aforismo que Nietzsche descreve o mundo como uma constante luta entre *quanta* de poder. Em seus exercícios especulativos, Nietzsche pressupõe o tempo inteiro a ideia de que a vontade de poder é o “mundo visto de dentro”, ou seja, em seu caráter inteligível. Se o aforismo 36 é apenas um jogo engenhoso, por que Nietzsche parece ter levado esse jogo tão a sério, mesmo em textos que não escolheu publicar? Clark não leva em consideração esses textos devido a sua opção metodológica. Mas esse é o ponto: a sua interpretação perde o poder persuasivo quando percebemos que existe uma continuidade de conteúdo em alguns póstumos.

⁹ Foram duas as principais fontes teóricas que influenciaram Nietzsche: o neolamarckismo de Wilhelm Roux e W. Rolph e a nova física dinâmica, influenciada por Boscovich, apresentada no século XIX por Faraday e William Thompson. Nietzsche leu esses autores e a influência de suas teorias é visível em algumas das formulações sobre vontade de poder. Sobre as leituras e as influências, ver: ANDER, CHARLES. *Nietzsche, vida e pensamento. Volume II*. pp. 613-633. Editora Puc rio: Contraponto, 2006. Mais especificamente sobre a relação da vontade de poder com o neolamarckismo ver FREZZATTI Jr. Wilson Antônio. *Nietzsche contra Darwin*. Loyola: São Paulo, 2016 e MOORE, Gregory. *Nietzsche, Biology and metaphor*, Cambridge university press: Cambridge, 2002. Quanto à Física de Boscovich, ver: *Nietzsche and Boscovich's natural philosophy* (STACK, 1981, pp. 69-87. In: Pacific Philosophical Quartely, Vol. 62) e ITAPARICA, André. *Nietzsche e a tradição filosófica: Para além de idealismo e realismo*, p.145. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2003.

metade do século XIX¹⁰. Para o autor, a filosofia nietzschiana sofreu profunda influência do neokantismo heterodoxo de Albert Lange. A reconstrução dessa influência possibilitou a Stack a apresentação de uma solução persuasiva para o problema da ontologia. O modelo “langeano” de leitura tem o mérito de exibir uma síntese coerente de algumas formas de pensamento que aparentemente não se compatibilizam: o antirrealismo, o naturalismo e a ontologia.

Por antirrealismo entendo a tese segundo a qual o conhecimento humano não é capaz de acessar a realidade tal como ela é. Os princípios fundamentais da lógica, as categorias da razão e demais elementos da percepção são condições que possibilitam o modo como o real aparece para um ente em especial, no caso, o homem. Não são, portanto, estruturas da realidade enquanto tal. De acordo com George Stack, Nietzsche assumiu essa posição filosófica devido à influência de Lange (STACK, 1981, p. 90-112). Motivados por Helmholtz, uma geração de cientistas e filósofos – incluindo o próprio Lange - defendeu que o uso do método quantitativo/experimental na investigação do funcionamento dos órgãos sensoriais revelou a necessidade de um retorno ao fenomenismo kantiano. O programa metodológico do materialismo, quando aplicado nas pesquisas particulares da fisiologia, legitima uma posição epistemológica “idealista”. O mundo “material” é um produto de nossa organização psicofísica. O “átomo” e alguns outros conceitos como “força” e “matéria” são apenas “ficções regulativas”, projeções antropomórficas que auxiliam pragmaticamente as ciências (LANGE, 1925, Livro II, p.391-94).

Albert Lange assumiu uma posição filosófica qualificada na querela sobre o materialismo. No início da década de 50, alguns materialistas militantes como Ludwig Büchner e Karl Vogt associaram o desenvolvimento das ciências particulares a uma cosmovisão materialista altamente provocativa. Esses autores defendiam certo tipo de

¹⁰ Nietzsche foi influenciado principalmente por Albert Lange, mas também entrou em contato com outros neokantianos como Otto Liebmann, Zöllner, Afrikan Spir e Heinrich Roumundt. Sobre essas leituras, conferir a biografia intelectual escrita por Thomas Brobjer: *Nietzsche's Philosophical Context*, University of Illinois, 2006. Salaquarda foi o autor que retomou um estudo das aproximações de Nietzsche com Lange em *Nietzsche und Lange* (SALAQUARDA, 1978, p. 236-253) e *Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche* (SALAQUARDA, 1979 p. 133-160). Na década de 80, a monografia de George Stack – *Nietzsche and Lange* (1983) e o texto de Cláudia Crawford, *The beginnings of Nietzsche's theory of language* (1988) contribuíram de modo significativo para o avanço dos estudos. O próprio Stack escreveu depois um livro no qual desenvolveu com mais detalhes os principais temas de sua interpretação monográfica: *Nietzsche's anthropic circle: Man, Science and Myth*. (2005). *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche* (2008) foi a importante contribuição brasileira para o progresso dessa pesquisa. Apesar de focar mais na recepção do darwinismo, no seu mais recente texto - *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Christopher Emden apresenta algumas breves, porém importantes reflexões sobre a influência de Lange e outros neokantianos. Não podemos esquecer-nos de um dos pioneiros a fazer essa comparação – Hans Vaihinger – um neokantiano que ficou um pouco esquecido, apesar de ter sido muito influente no início do século XX (VAIHINGER, 2011, p. 631).

“reducionismo fisicalista”. Lange considerou esse materialismo “ontológico” um salto ilegítimo devido aos limites metodológicos das ciências sérias e os resultados recentes da fisiologia dos órgãos sensoriais (LANGE, 1925, p. 265-275) A ontologia dos materialistas pressupunha um realismo que Kant havia diagnosticado como dogmático. Diferente desse dogma e de fundamental relevância é o materialismo metodológico: Lange admira a sua linguagem econômica, o que permite uma explicação simples e sóbria de uma complexidade de fenômenos. A sobriedade e o rigor do método são conquistas fundamentais, mas o reducionismo ontológico excede os limites do conhecimento possível¹¹.

Albert Lange descarta a validade de métodos apriorísticos. O desenvolvimento bem-sucedido das ciências particulares revelou que os “apriorismos” da filosofia não podem rivalizar com os métodos empíricos. No entanto, contra aqueles que decretaram o fim da filosofia, Lange argumenta que ela ainda tem importantes contribuições a oferecer caso assuma a forma de uma teoria do conhecimento (LANGE, 1925, Livro II, p. 297-321). Para ser mais preciso, trata-se de uma epistemologia não fundacionista, caracterizada por um constante diálogo com as investigações das ciências empíricas particulares. Portanto, uma investigação dos limites do conhecimento – em um sentido kantiano renovado – é a tarefa que cabe aos filósofos em um contexto no qual as ciências desenvolveram métodos bem-sucedidos e os sistemas ontológicos perderam credibilidade.

Justamente por recusar métodos apriorísticos, o kantismo de Albert Lange é heterodoxo. Kant descobre os elementos a priori da nossa cognição através de um método a priori: a dedução transcendental dos conceitos. Muito mais naturalista e influenciado pelos avanços da fisiologia, Lange defendeu que os elementos a priori da cognição devem ser descobertos por meio de indução empírica – sendo seu exemplo maior os estudos de Helmholtz sobre o funcionamento dos órgãos sensoriais (LANGE, 1925, Livro II, p. 190-193). Dessa forma, Lange rejeita que a filosofia possa ter alguma autonomia metodológica. Mesmo no campo da teoria do conhecimento ela depende das investigações empíricas das ciências particulares. Essa “naturalização” tem ainda outra consequência relevante e que afasta Lange de Kant: as condições a priori são concebidas como regras de percepção de uma espécie biológica. A linguagem psicologista e metafísica de Kant – que possibilita, por exemplo, a defesa de uma distinção entre o caráter sensível e inteligível – é substituída por

¹¹ Rogério Lopes resumiu a posição de Lange a respeito do materialismo da seguinte maneira: “No que se refere ao materialismo, podemos resumir a tese central de Lange nos seguintes termos: enquanto método ou estratégia cognitiva o materialismo deve ser cultivado, enquanto posição epistemológica ele está refutado, enquanto tese ontológica é indemonstrável e enquanto visão de mundo ele deve ser moderadamente combatido” (LOPES, 2008, p. 48).

um vocabulário naturalista. Por fim, Lange revisa também o conteúdo do “salto” para a fé, ou seja, a natureza da relação entre a filosofia teórica e a prática. Adiante retornarei a esse assunto.

Nietzsche também propôs uma naturalização da epistemologia. Ele rejeitou os métodos apriorísticos e sugeriu que um estudo do nosso “entendimento” deve ser realizado pelas ciências empíricas: a história da gênese do pensamento é mais adequada do que uma análise a priori dos nossos conceitos constitutivos (HH I 16). Essa história deverá ser escrita por cientistas. O próprio Nietzsche pode, no máximo, apresentar algumas conjecturas verossímeis. Contra teorias do conhecimento a-históricas, Nietzsche endossa que o intelecto “veio-a-ser” no interior de uma história natural (HH I 17). Provavelmente foi na pré-história que ele adquiriu alguns padrões perceptivos que herdamos e parecem ser “inevitáveis” e “necessários”, mas que podem mudar de acordo com os acasos da evolução. Nietzsche constantemente argumenta que os conceitos primitivos, aqueles enumerados nas “sagradas tábuas das categorias”, são apenas “ficções” que possibilitam a conservação da espécie. A necessidade lógica é, na verdade, um constrangimento fisiológico: precisamos postular a diferença entre “sujeito e predicado”, “substância e acidentes” porque esse é dessa forma que o intelecto contribui para a conservação da espécie (GC 110-111).

Tanto em Lange quanto em Nietzsche, o naturalismo e o antirrealismo estão entrelaçados. A defesa programática dos métodos científicos não tem relação alguma com uma posição realista e científicista. Pelo contrário: reivindicar a legitimidade do método científico significa assumir uma posição antirrealista. Não são duas posições paralelas que não se encontram. As duas estão juntas, misturadas. Ainda que Nietzsche discorde de alguns argumentos de Lange e apresente diversos outros, além de apresentá-los com uma retórica particular e às vezes um tanto anárquica, ele segue as linhas gerais do “programa langeano”¹².

Além do entrelaçamento entre “antirrealismo e ciência”, Lange também oferece um espaço para a metafísica. A atividade sintética do nosso espírito opera em dois níveis essenciais: no conhecimento da experiência e na especulação. No primeiro caso, essa atividade gera um conhecimento válido. A síntese tem um limite, pois não transcende o

¹² É muito difícil provar por meio de um estudo de fontes a presença de uma influência duradoura da filosofia de Albert Lange nas obras de Nietzsche. A escassez das citações públicas e mesmo das anotações não publicadas torna esse tipo de empreendimento pouco promissor. Apenas por meio de uma leitura comparada das obras é possível mostrar que existe uma expressiva semelhança nos programas filosóficos. Mas como argumenta Rogério Lopes, uma filiação programática envolve cumplicidade, mas não inviabiliza discordâncias, revisões e acréscimos (LOPES, 2011, p. 13-28). O que se pode reivindicar é que a comparação com Albert Lange esclarece muitas das posições enigmáticas de Nietzsche. Portanto, esse modelo interpretativo se mostra persuasivo devido ao seu poder de esclarecimento.

conhecimento de casos particulares do mundo fenomênico. Este é um conhecimento universal, no sentido de ser válido para toda a espécie humana. Mas dentro da espécie, indivíduos singulares podem produzir “sínteses” mais amplas das representações, a partir das quais formulam um “ideal” de existência (LANGE, 1925, Livro II, p. 377-78). Esse tipo de especulação não contribui para o conhecimento, uma vez que transcende as particularidades da experiência, mas é fundamental para o ser humano, pois carregamos no coração a necessidade metafísica. Devemos aprender a redirecionar nossos interesses metafísicos para as esferas da realização moral e da contemplação estética. Lange faz o mesmo caminho de Kant, mas sem subscrever o rigorismo moral e universalista de sua *Ética*. Na verdade, Lange pensa que a “metafísica da razão prática” é nobre por ser uma poesia que edifica moralmente (LANGE, 1925, Livro II, pp. 231-232). O rigorismo da moral é diluído em uma atmosfera poética e estetizante. Enfim, as sínteses mais amplas, desprovidas de conteúdos cognitivos, são soluções terapêuticas que satisfazem a necessidade metafísica do homem.

O documento mais importante que os estudiosos utilizam para justificar a influência de Lange é uma carta escrita pelo jovem Nietzsche ao seu amigo, Carl von Gersdorff:

Devemos mencionar por fim Schopenhauer, a quem eu continuo aderindo com a mais irrestrita simpatia. O que ele representa para nós tornou-se realmente claro para mim apenas recentemente, e isso através de um escrito notável ao seu modo e muito instrutivo: *História do Materialismo e Crítica de seu Significado para o Presente*, de Fr. A. Lange, 1866. Estamos aqui diante de um cientista natural e um kantiano altamente esclarecido. Seus resultados podem ser resumidos nas três proposições seguintes:

1. O mundo sensível é o produto de nossa organização.
2. Os nossos órgãos visíveis (corporais) são, assim como todas as demais partes do mundo dos fenômenos, apenas imagens de um objeto desconhecido.
3. Deste modo, nossa verdadeira organização permanece para nós tão desconhecida quanto as verdadeiras coisas externas. O que temos sempre diante de nós não é senão o produto de ambas.

Não apenas a verdadeira essência das coisas, a coisa em si, é desconhecida para nós; também seu conceito é nada mais nada menos que o último rebento de um contraste condicionado por nossa organização, do qual não sabemos se conserva algum significado fora de nossa experiência. Disso resulta, pensa Lange, que os filósofos não devem ser importunados na medida em que nos edificam. A arte é livre, também na região dos conceitos. Quem pretenderia refutar uma frase de Beethoven e acusar de erro uma *Madonna* de Rafael? Como você pode perceber, o nosso Schopenhauer resiste mesmo a este mais rigoroso ponto de vista crítico, ele se torna quase ainda mais valioso para nós. Se filosofia é arte, então que Haym se anule diante de Schopenhauer; se a filosofia deve edificar, então eu pelo menos não conheço nenhum filósofo que edifique mais do que nosso Schopenhauer. (KSB, II, pp. 159-160)

Devido às ameaçadoras críticas que Rudolph Haym endereçou à metafísica de Schopenhauer, o ponto de vista do ideal de Lange surgiu como uma redenção para um jovem apaixonado pelo pessimismo (LOPES, 2008, p. 95-126). Seu deslumbramento, contudo, não o

cegou por completo. Nas anotações dos cursos sobre a retórica, em *Sobre a verdade e a mentira em sentido extra-moral* e demais textos que datam de 1872, Nietzsche defendeu o antirrealismo. Com base em uma compreensão fisiológica da nossa percepção sensível e em uma análise tropológica da natureza da nossa linguagem, Nietzsche concluiu que o nosso conhecimento não corresponde à realidade. Essa conclusão inviabiliza a crença na metafísica da Vontade, afinal, apesar de Schopenhauer ter defendido o fenomenismo, propôs também uma determinação positiva da coisa em si. Dessa maneira, Lange ofereceu uma resolução para o conflito entre o deslumbramento e o ceticismo intelectual: mesmo sendo falsa, a metafísica da Vontade não deve ser abandonada, pois a tarefa fundamental da filosofia é edificar o espírito. A metafísica é “poesia conceitual”: refutá-la faz tanto sentido quanto rejeitar com argumentos o potencial enobrecedor de uma obra de arte.

De acordo com a monografia de George Stack, argumento semelhante pode ser projetado na maturidade: a vontade de poder é uma “ficção edificante”. Assim como Lange e outros cientistas do século XIX, Nietzsche demonstrou uma predileção pela física dinâmica e uma rejeição ao atomismo materialista. Tanto em póstumos quanto em obras publicadas revelou a sua admiração por Boscovich, o físico leibniziano que construiu um modelo matemático da natureza com base na noção de “centros de força” sem extensão (BM 12). Nietzsche propôs um experimento de pensamento: acrescentou à força uma qualidade interna – a vontade. Com isso ofereceu uma interpretação qualitativa da física matemática de Boscovich¹³. Esse experimento não proporciona um acesso à realidade em si mesma: a hipótese da vontade de poder é uma projeção antropomórfica, uma ficção (STACK, 2005, p. 59). Entretanto, diferente de Clark, ele não reduz o conteúdo da hipótese do aforismo 36 a uma ironia. De acordo com a sua interpretação, Nietzsche apresenta uma proposta ontológica com o objetivo de resolver um problema de filosofia prática.

Devido ao seu compromisso com a honestidade intelectual, Nietzsche confia no programa e nos resultados das ciências. Esses resultados oferecem uma visão de mundo absolutamente desencantada. A natureza da física não fornece orientações normativas nem referências de sentido para a existência. Ela é absolutamente indiferente a todo o drama existencial e ético pelo qual o ser humano precisa passar. No entanto, o animal humano precisa viver em um mundo qualitativamente diferenciado, colorido e repleto de sentido. A

¹³ “[...] Nietzsche retains the de-anthropomorphic elements in Boscovich’s physical theory and applies them to an interpretation of the dynamics of human existence and, at the same time, provides an anthropomorphic interpretation of ‘force’, ‘power’, or ‘energy’ based upon an ‘internal phenomenology’ characterized as misleading or fallacious. This is the paradoxical dénouement of his appropriation of Boscovich’s theory of nature and his interpretation of its philosophical meaning” (STACK, 2005, p.59)

consequência inevitável da concepção desencantada de Natureza é o “nihilismo” (não há valores, *télos* ou sentidos na natureza). Devido ao seu diagnóstico um tanto “apocalíptico” sobre a derrocada da cultura cristã, Nietzsche considerou viável a proposta de uma “ontologia ficcional” que pudesse resolver os problemas do sentido e da normatividade.

Há uma permanente tensão no pensamento de Nietzsche. De um lado, motivado pela honestidade intelectual e pela defesa do rigor metodológico das ciências modernas (HH I 635), nosso filósofo defende uma eliminação completa de qualquer resquício de compreensão mítica do cosmos: ele se compromete com uma secularização implacável, um desencantamento total (GC 136). Por outro lado, Nietzsche percebe que essa “verdade” não é suportável, pois devido às heranças que recebemos do nosso passado cultural precisamos do “erro”, do “ilógico” e do “anticientífico”. Em suma: a ilusão também é necessária para a conservação da espécie. Esse conflito entre a natureza desencantada (o que gera o nihilismo) e a perspectiva de primeira pessoa recebeu uma solução particular em *Além do bem e do mal*. Nessa obra Nietzsche concedeu um espaço maior para a vontade de ilusão e propôs uma “hipótese cosmológica”.

Em sentido esotérico, Nietzsche é um “naturalista” que defende uma concepção dessacralizada de Natureza. No entanto, ele também pensa que o “homem” se tornou o mais estranho e doentio dos animais porque precisa viver em um mundo que faça sentido (GC 1). A rigor, não é possível viver sem pressupor as ficções. Por este motivo o lema dos estoicos é impossível de ser reproduzido. A afirmação de que a vontade de poder é a essência de todos os entes é, portanto, apenas uma comunicação exotérica. Por meio dela Nietzsche pretende apresentar uma justificativa persuasiva para o seu perfeccionismo e estimular os filósofos do futuro a assumirem a tarefa de construir novos valores (STACK, 2008, p. 201-208). A comunicação exotérica cumpre a função de garantir alguma eficácia persuasiva. Qual eficácia teria uma ficção? Por este motivo, Nietzsche precisa afirmar que “viu o mundo por dentro”.

5. Acréscimos e considerações

5.1 Metaética

Por que Nietzsche precisa criar uma cosmologia especulativa para propor uma ética edificante? Ora, ele poderia “edificar” de muitas outras formas. Alguns modelos éticos não precisam de uma tese sobre o ser do ente na totalidade para se legitimarem. Não há uma resposta filosófica para esse assunto. O que pode ser constatado é que Nietzsche demonstra um particular interesse por modelos éticos que relacionam um discurso sobre a totalidade do

cosmos com a vida prática do ser humano. Ele foi seduzido por esse tipo de filosofia prática: uma ética que se legitima por ser consequência de uma tese sobre a totalidade.

Uma limitação da recente discussão sobre ética e metaética na bibliografia secundária é a projeção nos textos de Nietzsche de um imaginário analítico no qual a ética se encontra separada da “ontologia”¹⁴. Essa visão é contemporânea e não abarca muitos autores da tradição com os quais o filósofo alemão dialogou. Hoje, muitos acadêmicos que trabalham com “ética” não precisam perder tempo com nebulosos problemas ontológicos. Mas nem sempre foi assim. Esse modelo “ontológico” está tão distante da cultura filosófica analítica que os autores não conseguem reconhecer a sua presença nas obras de Nietzsche.

Neste modelo de pensamento, a pergunta: "como eu devo agir para alcançar a excelência humana?" é respondida com uma tese sobre o ente na totalidade. A contemplação do “cosmos” revela ao filósofo um modelo de excelência humana. Essa ideia de que podemos apreender algo de muito edificante em um discurso sobre a “totalidade” aparece em alguns momentos das obras de Nietzsche. Na juventude, o famoso e obscuro conceito de Uno-primordial é fundamental para a proposta de um renascimento da cultura trágica. Na III extemporânea, Nietzsche expressou sua admiração pelo fato de Schopenhauer ter superado o ceticismo Kantiano e apresentado especulações sobre a totalidade da existência. O elogio não é direcionado ao rigor demonstrativo da metafísica pessimista. Na verdade, há entusiasmo com o caráter edificante da especulação: ao pintar um quadro da totalidade do mundo, Schopenhauer saltou do ceticismo kantiano para a tragédia, pois colocou o gravíssimo problema do sentido geral da existência.

Na maturidade existem três discursos desse gênero. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche afirma que um determinado discurso sobre a totalidade dos entes reestabelece a inocência do devir, promove uma “redenção do mundo” e representa uma “grande libertação” (CI Os quatro grandes erros 8). Em sua versão “cosmológica”, a doutrina do eterno retorno consiste em uma pretenciosa especulação sobre a totalidade do real. O filósofo que contempla

¹⁴Eu me refiro ao debate recente sobre metaética no contexto anglo-saxão de interpretação de Nietzsche. Muitas das mais recentes publicações sobre metaética não levam em consideração esse importante fator da filosofia de Nietzsche. É o caso de Brian Leiter (*Nietzsche's metaethics*, in: *European Journal of Philosophy* 8 (3):277–297, 2000 e *Nietzsche and Morality*. Oxford University Press. pp. 192—226, 2007). Também de Maudemarie Clark (*Nietzsche and moral objectivity: the development of Nietzsche's metaethics*. In: Brian Leiter & Neil Sinhababu [eds.]). E de Nadain Hussain (*Nietzsche's Metaethical stance*, In: Ken Gemes & John Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford University Press, 2013). Existem algumas exceções notáveis. Por exemplo, o livro mais antigo de John Richardson, *Nietzsche's system*. Nessa obra o autor apresenta a relação intrínseca entre a metafísica de Nietzsche e sua posição metaética (RICHARDSON, John. *Nietzsche's System*. Oxford University: 1995, New York). No importante comentário sobre o perfeccionismo de Nietzsche, Thomas Hurka também aproxima metafísica e metaética em Nietzsche (*Nietzsche: Perfectionist*. HURKA, Thomas. In: Brian Leiter & Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*. Oxford University Press. p. 9-31, 2007).

a eterna repetição das forças tem uma revelação edificante a anunciar sobre a relação do homem com a temporalidade e a finitude (GC 341). De modo semelhante, a vontade de poder é apresentada como o “princípio de uma transvaloração dos valores”.

Existem, portanto, duas posições metaéticas: uma esotérica e outra exotérica. De acordo com a visão esotérica, na natureza não existem “valores”. Nietzsche é, portanto, um antirrealista: não existem fatos morais, apenas interpretações morais dos fatos. Essa posição é compatível com a famosa recomendação humeana “*no ought from an is*” e com a ideia de uma natureza desencantada. A natureza encantada dos nossos antepassados fornecia indicações normativas (devido à teleologia), símbolos, sentidos etc. A natureza da ciência moderna não proporciona ao homem nenhuma referência normativa. O próprio Nietzsche demonstra um incômodo com esse “cosmos” desencantado. A “ontologia ficcional” é uma proposta de solução. A ideia de que é possível extrair da natureza algumas referências normativas faz parte do ensinamento “exotérico” de Nietzsche.

5.2 Antropomorfismos e antropomorfismos

A interpretação de Stack fomenta uma ambiguidade que pode ser desembaraçada sem maiores dificuldades. Por um lado, o autor afirma que a antropomorfização é inevitável; por outro, enuncia que o mundo tal como descrito pelas ciências naturais não é antropomórfico. Em alguma medida, a “Natureza” da física não é antropomórfica, senão não faria sentido propor a ontologia ficcional da vontade de poder. Essa ambiguidade está presente no próprio pensamento de Nietzsche. Em muitos momentos, Nietzsche opõe a natureza desencantada à natureza mítica e antropomorfizada; Esse tipo de linguagem pode transmitir a impressão de que as ciências não antropomorfizam a natureza em nível algum.

Existe de fato uma oposição entre narrativa mítica e científica, mas o que a fundamenta não é, de modo algum, uma epistemologia “realista”. A superioridade da ciência não está fundada em sua capacidade de descrever “a realidade em si mesma”, mas de ser a forma de discurso que explica da maneira mais exhaustiva e rigorosa possível a realidade tal como ela aparece para o homem. No entanto, isto não significa que a ciência – como já mencionamos na introdução – esteja livre dos antropomorfismos e do vocabulário mítico. O que Nietzsche entende por “antropomorfismo” é algo muito amplo. Envolve, por exemplo, a “causalidade” e a substância, a quantidade e o espaço.

É compatível com sua filosofia certa diferenciação entre tipos de antropomorfização. Existe, por um lado, a antropomorfização “estética”, “moral” e religiosa. Sem esse tipo não haveria a “natureza encantada” dos nossos antepassados: um mundo com espíritos, fatos

morais, beleza objetiva etc. Um mundo que a nossa percepção comum ainda habita, a despeito da disciplina racional que nos impomos. No entanto, as descrições científicas são capazes de evitar esse tipo de “antropomorfização” mítica. É verdade que o vocabulário da ciência está marcado pelo seu contexto histórico e cultural; As descrições inevitavelmente estão contaminadas por elementos políticos e simbólicos, mas em muitos casos a revisão é possível. O método exige uma linguagem simples e econômica, precisa e rigorosa. Movido pela vontade de verdade, Nietzsche incentiva uma “naturalização” do cosmos, o que significa levar adiante o processo de desencantamento, principalmente na direção da moral.

Mas Nietzsche não reproduz uma visão epistemológica típica de alguns filósofos e cientistas modernos. Eu me refiro a distinção entre as qualidades primárias e secundárias. De acordo com essa teoria, muitas das características que atribuímos à natureza são projeções subjetivas de sentido, mas a ciência é capaz de descrever a natureza objetivamente, ou seja, sem antropomorfismos de qualquer espécie. A linguagem matemática e o vocabulário da física mecânica possibilitam esse tipo de acesso.

A posição de Nietzsche é mais radical:

Vamos introduzir o refinamento e o rigor da matemática em todas as ciências, até onde seja possível, não na crença de que por essa via conheceremos as coisas, mas para assim constatar nossa relação humana com as coisas. A matemática é apenas o meio para o conhecimento geral e derradeiro do homem. (GC 246)

A descrição quantitativa da natureza e o vocabulário materialista da ciência moderna também são formas humanas de compreender a realidade. Nietzsche pede para evitarmos as antropomorfizações míticas, mas incentiva a ampliação do uso da matemática, ainda que admita que com ela o homem não acesse a realidade. A matemática oferece um padrão rigoroso de explicação do mundo e contribuiu de um modo decisivo para a consumação do “desencantamento”. Mas o “mundo” quantificado ainda é, afinal, o “mundo tal como aparece para o ser humano”. Linhas, superfícies, corpos, movimento, causalidade: todos esses conceitos são formas humanas de compreender o cosmos. Por meio deles o homem não acessa o “em si”. Portanto, pode-se afirmar que algumas “antropomorfizações” são mais estruturais, pois dificilmente poderão ser evitadas e, na verdade, precisam ser usadas, pois contribuem para o desenvolvimento da ciência. Os princípios da lógica, algumas categorias e a linguagem matemática fazem parte dessas “antropomorfizações” mais estruturais, sem as quais as ciências não alcançariam um pensamento rigoroso.

3.3. Ficção edificante e tradição moral.

Essa compreensão da utilidade e necessidade das ficções por certo teria, no decorrer do tempo, levado Nietzsche a reconhecer também a utilidade e a necessidade das ficções religiosas. Frequentemente levantou-se a pergunta acerca de para onde Nietzsche teria sido conduzido em seu percurso se a catástrofe prematura de 1888 não tivesse interrompido seu desenvolvimento. A resposta é esta: Nietzsche, após ter revelado tão implacavelmente o lado nocivo das interpretações religiosas, teria necessariamente ressaltado também os seus aspectos positivos, reconhecendo-as como ficções úteis, até mesmo como necessárias (VAIHINGER, 2011, p. 667).

Vaihinger foi um autoproclamado langeano e um dos primeiros a escrever um texto sobre Nietzsche e Albert Lange, no início do século XX. Apesar da previsão anunciada na passagem ser um chute, Hans Vaihinger teve suas razões para realizar esse exercício de futurologia. Sabemos que Kant recuperou as ideias metafísicas de Deus e de alma em sua filosofia prática. Uma “concessão” à tradição moral cristã. Albert Lange também fez diversas concessões à visão de mundo da religião cristã em seu capítulo sobre as ficções edificantes. Criticou o dogmatismo das teologias e das autoridades eclesiásticas, assim como rejeitou o formalismo enrijecido da “religião positiva”. No entanto, ao contrário dos materialistas que defendiam uma visão de mundo atéia, antimetafísica e que ameaçava o status quo político-religioso, Lange procurou mostrar que o avanço das ciências poderia ser compatibilizado com a fé. Se não for apresentada como um dogma institucional – e, principalmente, um dogma que rivaliza com os resultados das ciências – ela ainda tem uma função fundamental a desempenhar: edificar o espírito (LANGE, 1925, Livro II, p. 353-356).

Lange é um conciliador. Ele sugere que os principais representantes intelectuais, eclesiásticos e políticos poderão chegar a um consenso caso aceitem algumas abdições. O materialista precisa abandonar sua visão de mundo reducionista, mas poderá continuar a defender a superioridade das ciências empíricas em relação a outras formas de conhecimento. O idealista metafísico terá de abdicar das sínteses a priori e dos dogmas cristalizados, mas reconhecer que não é preciso rivalizar com as ciências, afinal, a necessidade metafísica pode encontrar uma satisfação nas sínteses da poesia conceitual e nos encantamentos do mito.

O fato é que Nietzsche nunca expressou interesse em flexibilizar suas críticas à religião cristã. Em relação ao cristianismo sempre vigorou a perspectiva de um homem comprometido com a consciência intelectual. Ceder ao cristianismo seria para Nietzsche uma maneira de manchar essa consciência, uma vergonha, um “fraquejo” inadmissível. Mas poderíamos nos perguntar se a crença em Deus não seria, afinal, uma ilusão a ser levada em consideração. Essa é a questão colocada por Vaihinger. Se o valor da verdade é questionável, por que não admitir o Deus cristão como uma ficção enobrecedora? Por que sempre a verdade,

Nietzsche? Essa provocação não atinge o núcleo de sua filosofia. Primeiro porque o questionamento do valor da verdade não o leva a sacrificar inteiramente a sua honestidade intelectual; segundo, não é apenas porque o cristianismo propõe descrições falsas sobre o ser humano que Nietzsche o rejeita. É também porque ele impede o cultivo da excelência humana.

É difícil imaginar que o vaticínio de Vaihinger se cumpriria. Na verdade, em suas últimas obras, Nietzsche acentuou a sua crítica ao cristianismo. Ele não critica apenas a “autoridade institucional” da igreja ou a vontade dos sacerdotes de conquistar poder político por meio da exploração das fraquezas humanas: ele lançou uma faca no “coração” do cristianismo, ou seja, recusou os próprios valores que animam a perspectiva cristã de mundo. Para Nietzsche, o “cristianismo” não pode ser edificante: pelo contrário, deve ser visto como um obstáculo para a consumação da excelência humana.

Essa diferença de conteúdo é explícita no caso da “vontade de poder”. O vocabulário dessa ontologia está em explícito conflito com o imaginário cristão. Normalmente, o que entendemos por “ideal” está relacionado a uma esperança cãndida por “justiça”, “moral” e um mundo bem-ordenado. Não é assim apenas no cristianismo, mas também em grande parte das utopias políticas modernas. Igualdade, solidariedade e defesa dos mais fracos são valores que aprendemos na catequese ou na escola dominical, mas que também mobilizam as mais diferentes visões de mundo secularizadas. A vontade de poder oferece a imagem de um mundo hostil a toda e qualquer esperança em uma realização da “fraternidade” e da “solidariedade”. Nietzsche enfatiza justamente aqueles aspectos da realidade que parecem confrontar nossas intuições morais mais inegociáveis: a vontade de poder revela que a “opressão” é inevitável e que a hierarquia é desejável.

É preciso perguntar, então, de que modo essa proposta pode edificar e quem ela edifica. A minha sugestão é a de que Nietzsche não propõe nenhuma edificação geral. Ele está escrevendo para alguns homens de exceção. Para aqueles que não suportam viver em uma sociedade na qual a “democracia” e o “utilitarismo” ameaçam a grandiosidade do humano: são os gênios da arte, os grandes líderes políticos, filósofos etc. É também por este motivo que Nietzsche pode afirmar que sua proposta normativa é apenas uma “interpretação”: não há pretensão de universalidade porque ele se referindo apenas a alguns homens. Não apenas porque defende um relativismo em moral (não há valores universais), mas porque sua premissa é aristocrática. Na verdade, apesar de ser uma “ficção” em epistemologia, a vontade de poder parece ter algumas relações com o realismo político. Esse é um assunto a ser pesquisado e não posso sugerir muito mais nesse espaço.

De qualquer modo, a divergência de conteúdos não ameaça a legitimidade da interpretação de George Stack. O ponto de vista do ideal de Albert Lange é apenas uma noção meramente formal. Ele tem as suas próprias indicações de ideais, mas não determina previamente qual visão global da existência deverá ser escolhida. (LOPES, 2008, p. 75-84).

Vontade de poder e função cognitiva

Albert Lange propõe uma distinção entre a “especulação” e a “poesia”. A especulação metafísica é “poesia conceitual”. Ela se eleva e transcende a esfera do conhecimento possível e oferece uma tese sobre a totalidade do mundo. No entanto, essa especulação é apenas *parcialmente* livre. É “livre” porque não está submetida ao rigor do método e aos limites do conhecimento possível. Mas é apenas parcialmente, porque não pode ignorar os fatos. A “especulação ontológica”, apesar de não ter um conteúdo cognitivo deve respeitar de algum modo os resultados das nossas melhores ciências; para ser mais preciso, ela deve ser feita em continuidade com tais ciências (LANGE, 1925, p. 342-348).

Mas existe uma diferença fundamental entre o compromisso do jovem Nietzsche com a metafísica de Schopenhauer e a hipótese ontológica da vontade de poder. No primeiro caso, a noção de uma ficção sem conteúdo cognitivo é inteiramente adequada. Nietzsche ressalta principalmente as consequências edificantes da metafísica schopenhaueriana. Entretanto, na maturidade as coisas mudam. Nietzsche sugere algumas vezes que a vontade de poder poderá ser útil para as ciências.

Nietzsche assumiu a noção ontológica da vontade de poder como uma espécie de “programa de pesquisa”. Nietzsche se pergunta se essa metáfora não seria capaz de auxiliar na interpretação de muitos fenômenos. Uma das principais teses defendidas em *Além do bem e do mal* é a de que as ciências naturais também interpretam (BM 14). No exercício da interpretação, ficções, analogias, metáforas e metonímias podem ser úteis. Baseado em seus estudos sobre física e biologia, Nietzsche realiza alguns experimentos de pensamento: será possível interpretar alguns fenômenos utilizando o vocabulário da vontade de poder? Quais utilidades o uso desse vocabulário pode ter para as ciências?

Na fisiologia, por exemplo, o uso do vocabulário da vontade de poder teria alguma utilidade, pois seria possível interpretar os fenômenos sem recorrer a noções teleológicas supérfluas (BM 13). Da mesma forma, na física, o termo “vontade”, por ser mais acessível intuitivamente do que a noção de força, talvez possa cumprir com mais eficácia a exigência básica da boa explicação, a saber: “tornar conhecido o desconhecido”. Nos dois casos, Nietzsche apenas menciona de um modo muito geral o que poderia haver de promissor no uso

da vontade de poder para a explicação dos fenômenos. Não há nada de muito desenvolvido nas obras publicadas nem nos póstumos, apenas algumas sugestões e experimentos especulativos. Nas explicações psicológicas, em especial na genealogia, esse conceito ganha certo papel de destaque. Nesse caso é possível constatar uma aplicação mais substancial e também mais promissora.

A atribuição de uma função cognitiva a uma ficção edificante revela que Nietzsche ousou mais do que Lange. A especulação não deve apenas respeitar o conhecimento científico. Ela pode contribuir para o seu desenvolvimento.

Conclusão

Não acredito que seja possível demonstrar de um modo definitivo a falsidade ou a veracidade das interpretações. São muitas as variáveis que dificultam esse tipo de avaliação. Mas empreendi algum esforço para mostrar que o modelo de George Stack oferece algumas vantagens: (1) ele esclarece a natureza do compromisso de Nietzsche com o antirrealismo e com uma versão deflacionada do transcendentalismo kantiano; (2) Ressalta a importância que as ciências naturais desempenham no pensamento de Nietzsche; (3) Não ignora a relevância da especulação ontológica e estabelece o lugar que ela ocupa no equilíbrio tenso do pensamento nietzschiano; (4) apresenta uma boa explicação – com respaldo das fontes publicadas – dos motivos que levaram Nietzsche a considerar razoável uma proposta ontológica; (5) A coerência dessa interpretação não depende de alguma opção metodológica radical: não é necessário ignorar os póstumos nem os contextos internos das obras publicadas. Enfim, ela apresenta um equilíbrio complexo de alguns traços da personalidade filosófica de Nietzsche: o filósofo-poeta que embaralha linguagem conceitual e tropológica; o amigo da ciência e dos seus métodos e o filósofo que nutre certo fascínio pela reflexão especulativa. Mas os intérpretes também são como os estoicos. Então, não nego que esse modelo de interpretação satisfaz mais às minhas inclinações filosóficas do que outros.

Referências bibliográficas

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Relume Dumará, 2000.

_____. Fragmentos do espólio: Primavera de 1884 à outono de 1885. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora universidade de Brasília, 2002.

_____. Fragmentos póstumos: 1887-88 (vol VII). Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2012.

_____. A Gaia Ciência. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. Humano, demasiado humano. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

ANDLER, C. Nietzsche, vida e pensamento. Volume II. Editora Puc Rio: Contraponto, 2006.

BROBJER, T. H. Nietzsche's philosophical context. Illinois: University of Illinois Press, 2008.

CARVALHO, Daniel. O Silêncio da natureza e o barulho da moralidade: Nietzsche e o problema da antropomorfização. Em: Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche – 1º semestre de 2013 – Vol. 6 – nº 1 – pp.39-56

COX, C. Nietzsche: Naturalism and Interpretation. Berkeley: University of California Press, 1998.

CLARK, M. Nietzsche on truth and philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

CLARK AND DUDRICK. A Alma de Nietzsche. São Paulo: Editora Cultrix, 2016.

GREEN, M. S. Nietzsche and the transcendental Tradition. Illinois: University of Illinois Press, 2002.

HEIDEGGER, M. Nietzsche I. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. Nietzsche II. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. "A constituição onto-teo-lógica da metafísica". In: Conferências e escritos filosóficos. Coleção Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HUSSAIN, N. J. Z. Nietzsche's positivism. In: European Journal of Philosophy, pp. 326-368. Vol: 12 2004.

JANAWAY, C. Beyond Selflessness. Oxford: Oxford University Press, 2007.

LEITER, B. O Naturalismo de Nietzsche reconsiderado. Tradução de Oscar Augusto Rocha Santos. In: Cadernos Nietzsche, n.29, São Paulo, GEN, 2011.

LOPES, R. Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche. Tese de doutorado. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2008.

_____. Filosofia e ciência: Nietzsche herdeiro do programa de Friedrich Albert Lange. pp. 13-28. In: Nietzsche e as ciências. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

_____. A almejada assimilação do materialismo: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. In: Cadernos Nietzsche, pp. 309-35, 2011.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. A doutrina da vontade de poder. São paulo: Annablume, 1997.

RICHARDSON, JOHN. Nietzsche's System. Oxford university: 1995, New York

SALAUARDA, J. Nietzsche und Lange. In: NS 7, 1978, pp. 236-253.

_____. Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche. In: Studi Tedeschi, XXII, 1, 1979, pp. 133-160.

STACK, G. Lange and Nietzsche. Berlin: de Gruyter, 1983. Metafísica.

_____. Nietzsche's anthropic circle: Man, Science and Myth. New York: University of Rochester press, 2005.

_____. Bosovich's natural philosophy. In: Pacific Philosophical Quartely, Vol. 62, pp. 69-87, 1981.

Outros:

KANT, I. Crítica da Razão Pura. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LANGE, A. *The history of materialism*. Tradução: Ernest Chester Thomas. New york: harcourt, brace and company, 1925.

VAIHINGER, H. *A filosofia do como se*. Tradução de Johannes Kretschner. Santa Catarina: Argos, 2010.